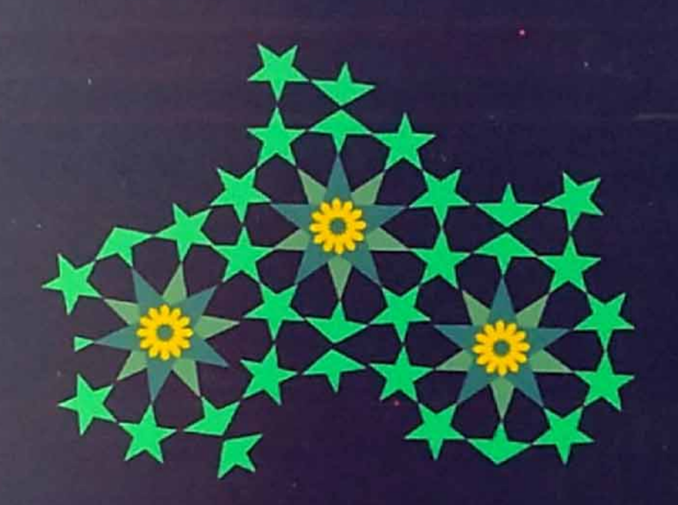
توشيهيكو إيزوتسو

مفهومُ الوجودِ وحَقِيقتُه



ترجَمَهُ إلى العربيّة وقَدَّمَ لَه
أ.د. عيسى علي العاكوب

دراسات فكرية



مفهومُ الوجودِ وحَقيقتُه

عنوان الكتـــاب: مفهومُ الوجود وحقيقتُه

ألّفهُ بالإنكليزيّة: توشيهيكو إيزوتسو

ترجمه إلى العربيّة وقدّم له: أ. د. عيسى علي العاكوب

الموضـــــوع: دراسات فكريّة

عدد الصفحات: 262 ص

القيـــــاس: 17 × 24 سم

الطبعـة الأولى: 1000 / 2019 م - 1440 هـ

ISBN: 978-9933-38-185-1

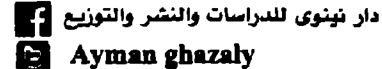


سورية . دمشق . ص ب 4650

تلفاكس: 2314511 11 963+

هاتـــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org



دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

مفهومُ الوجودِ وحَقيقتُه

ألّفَهُ بالإنكليزيّة

توشيهيكو إيزوتسو

ترجَمَهُ إلى العربيّة وقَدَّمَ لَه

أ. د. عيسى علي العاكوب

عُضْوُ مَجْمَعِ اللّغة العربيّة في دمَشْق

أستاذُ البلاغة والنَّقدِ في جَامعةِ حلَب

محتوياتُ الكتاب

العنوانُ: رَقْمُ الصّفحة:

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديمُ المترجِم

بِسْمِ الله، والحَمْدُ لِلّه، والصّلاةُ والسّلامُ الأتمّانِ الأَكْمَلانِ عَلَى رُسُلِ الله. اللّهمَّ، بِكَ أستعينُ، وبِكَ أستبينُ، وعليك أتوكّلُ.

أمّا بَعْدُ، فإنّ المحصولَ الفِكْرِيَّ الإنسانيَّ في جُمْلتِه نِتاجٌ لِاجتهادِ أفذاذٍ يسعَوْن لِكَشْفِ شَيْءٍ مِن المحجوبِ الذي يُمثِّلُ عَمَلَ الحقّ تعالى في الوجودِ الباطِنِ والظّاهر. ولِأنَّ المجهولَ مِن شُؤونِ الخَلْقِ الإلهيِّ أكبرُ بِما لا يأتي عليه الوَصْفُ مِن أن تُحيطَ به عُقولُ ذَوي المَدارِكِ، ولِأنَّ ما أُوتيَ البَشَرُ مِن عِلْمٍ لِهذا المجهولِ في غايةِ الضّآلةِ والقِلّةِ، يَظلُّ دَأبُ البشَريّةِ العالِمةِ أن تكتشِفَ وتَعْرِفَ وتَحُلَّ الألغازَ. وفي القرآنِ الكريمِ، كتابِ اللهِ سُبْحانَه، مبادئُ هاديةٌ في شأنِ إحاطاتِ الإنسانِ بِخَلْقِ الله. ونَقِفُ هنا عندَ أربعةِ مَواضِعَ في القرآنِ الكريم تُبيِّنُ شيئًا مِن طَبيعةِ عِلْمِ الإنسانِ بِما أوجَدَ خالِقُ الوجود سُبْحانَه:

﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥].

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق: ٥].

والمُلاحَظُ في المضمونِ العامِّ لِهذه العباراتِ القرآنيّةِ أنّ عِلْمَ الإنسانِ الذي يظفَرُ به في مَسيرةِ طَلَبِه هو عِلْمٌ قليلٌ، يُعلِّمُه خالِقُه إيّاهُ. ويَظلُّ ميدانُ التّفَلْسُفِ والتّعرُّفِ مُحاطًا بِالمقدارِ مِن العِلْمِ الذي حَصَلَ عليه الإنسانُ، إلى اللّحظةِ التي هو فيها. وفي إطارِ العِلْمِ النَّظَريِّ، كثيرًا ما تكونُ الكُشوفُ إضافاتٍ إلى مُعطَياتٍ سابقةٍ مُنجَزة. وقد يَحدُثُ أن يكونَ المكشوفُ نفسُه مُدْخِلًا إلى إبهامٍ جديد. وكأنّ الأمْرَ أنّ التّقدُّمَ بمقدارٍ مُعيَّنٍ نُكوصٌ عَلَى العَقِبِ بِمقدارِ التّقدُّمِ الحاصِلِ! وما تَخالُه يَقينيّاتٍ في التّفكيرِ البشريّ كثيرًا ما يكونُ أوهامًا. وذلك طبيعيٌّ لِأنّ ما أُوتِيَهُ الإنسانُ مِن العِلْمِ إن هو إلّا القليلُ.

وأقولُ هذا لكي أُدْخِلَ القارئَ الكريمَ العالَمَ الفِكْريَّ النّظَريَّ لِهذا الكتاب، الذي تناولَ فيه مُنظِّرٌ كبيرٌ، هو السّيِّدُ توشيهيكو إيزوتسو، مَبْحثًا مِن أعقَدِ المباحِثِ في فلسفاتِ الشّرقِ والغرب، هو مبحَثُ «الوجودِ» مفهومًا وحقيقةً. وكان المترجِمُ قد نَقَلَ إلى العربيّةِ قَبْلَ هذا الكتابِ ثلاثةَ كُتُبٍ مُهمّةٍ لِإيزوتسو في فِكْرِ الإسلامِ وثقافته: اللهُ والإنسانُ - دِراسةٌ دِلاليّةٌ لِنَظْرةِ القرآنِ إلى العالَم، المفهوماتُ الأخلاقيّةُ الدّينيّةُ في القرآن، مفهومُ الإيمانِ في عِلْمِ الكلامِ الإسلاميّ. ويجيءُ هذا الكتابُ الرّابعُ لِإيزوتسو امتدادًا لِلْمُعالَجاتِ الفِكْريّةِ النّافِذةِ التي أنتجَها هذا العقلُ اليابانيُّ المثقَّفُ في فضاءِ ثقافةِ الإسلام.

وعنوانُ الكتابِ في الإنكليزيّة:

The Concept and Reality of Existence

وقد نَشَرَ الكتابَ أوّلًا سنةَ ١٩٧١م معهدُ كِيو لِلدّراساتِ الثّقافيّةِ واللّغويّة،

في جامعةِ كِيُو اليابانيّة. ثمّ نَشرَتْه سنةَ ٢٠٠٧م مؤسَّسةُ:

رِعاية الكتابِ الإسلاميّ Islamic Book Trust

في ماليزيا. وقد اعتمدتُ في ترجمتي هذه النّشْرةَ الأخيرةَ.

ويتألّفُ الكتابُ مِن أربعِ أوراقٍ بحثيّة، الثّلاثُ الأُولَى مِنها (١، ٢، ٣) كُتِبَتْ ثمّ قُرِئتْ في مُناسَباتٍ مختلفةٍ، في أمكنةٍ مختلفةٍ، في صُورةِ مُحاضَراتٍ عامّة، في سنتَي ١٩٦٩، ١٩٧٠م.

أمّا المَقالةُ الرّابعةُ فقد كُتِبَتْ سنةَ ١٩٦٨م، ثمّ ظهرَتْ لاحقًا في صُورةِ المقدِّمةِ الإنكليزيّةِ لِلْمَتْنِ العربيّ لِ «شَرْحِ منظومةِ» مُلّا هادي السَّبْزَواري، الذي حقّقَه السّيّدُ إيزوتسو ونَشَرَه سنة ١٩٦٩م بِالتّعاون مع الأستاذِ الدّكتور مَهْدي محقّق، في صُورةِ المُجلَّدِ الأوّلِ مِن سِلْسِلةِ «دانشِ ايرانى» [بِالفارسيّة بمعنَى: العُلوم الإيرانيّة].

والحُضورُ الفِعْليُّ لِلْأشياءِ هو وُجودُها. وهي موجودةٌ وتُوجَدُ مِثْلَما نُوجَدُ نحنُ. ومِن وِجْهةٍ أُخرى، ليسَتْ موجودةً في صُورةِ «وُجوداتٍ» صِرْفة. تُوجَدُ في صُورةِ أشياءَ مختلِفةٍ ومُتنوِّعةٍ: إنسان، حِصان، حَجَر، شَجَرة.. إلخ.

وأُولَى الأوراقِ البَحْثيّةِ المُقدَّمةِ في هذا الكتابِ هي «**البِنْيةُ الأساسيّةُ لِلتّفكيرِ الميتافيزيقيّ في الإسلام**»، وهي في الأَصْلِ مُحاضَرةٌ عامّةٌ أُلْقِيَتْ في المُؤتمرِ الخامِسِ لِفلاسفةِ الشّرقِ والغَرْبِ الذي عُقِدَ في هاواي (في الولايات المتّحدة الأمريكيّة) في حَزيران - تَمّوز سنةَ ١٩٦٩م. وفي شأنِ موضوعِ الوَرَقةِ يقولُ المؤلِّف: «أنتجَ الإسلامُ في مَسيرةِ تاريخِه الطّويلِ عددًا مِن المُفكِّرينَ البارزينَ ومجموعةً متنوّعةً مِن المدارسِ الفَلْسفيّة. وهنا سأَلْتقِطُ واحدةً مِنها فقط، هي تلك المعروفةُ بِ «وَحْدةِ الوجود»، التي هي يقينًا واحِدةٌ مِن المدارِسِ الأكثرِ أهمّيّة.

ومفهومُ وَحْدةِ الوجودِ هذا يَرْجِعُ إلى صُوفيٍّ - فيلسوفٍ عربيٍّ كبيرٍ مِن إسبانيا [الأندلس] في القرنَيْنِ الحادي عَشَرَ والثّاني عَشَرَ الميلاديَّيْنِ، هو ابنُ عَرَبيّ (١١٦٥-١٢٤٠م). وقد تركَ هذا المفهومُ تأثيرًا هائلًا في أغلبيّةِ المفكِّرينَ المُسْلمينَ، خاصّةً في إيرانَ، في مَراحِلَ تمتدُّ مِن القَرْنِ الثّالِثَ عَشَرَ إلى القرنَيْنِ السّادسَ عَشَرَ والسّابعَ عَشَرَ، حِينَ بَلَغَ تقليدُ التّفكيرِ الميتافيزيقيِّ الإسلاميِّ ذِرْوتَه وتعقيدَه الكامِلَ في فِكْرِ صَدْرِ الدّين الشِّيرازيِّ، المعروفِ عادةً بِـ«مُلّا صَدْرا» (١٥٧١-١٦٤٠م). وعَلَى هذا النّحوِ، يكونُ مجالُ حديثيَ اليومَ مَجالًا مُحدَّدًا جدًّا، تاريخيًّا وجُغرافيًّا. لكنّ المَسائلَ التي سَأُناقِشُها هي تلك التي تنتمي إلى البُعْدِ الأكثَرِ أصالةً لِلتّفكيرِ الميتافيزيقيِّ عُمومًا» (ص٤-٥ مِن الأَصْلِ).

وتتناوَلُ الورَقةُ الثّانيةُ موضوعَ «**الوجوديّةِ في الشَّرْقِ والغَرْب**»، في صُورةِ دِراسةٍ مُقارِنةٍ لِلْوجوديّةِ المُعاصِرةِ في الغَرْبِ مِثْلَما قدّمَها مارتن هايدغر وجان بول سارتر مِن ناحيةٍ، ولِنَمَطِ «وَحْدةِ الوجودِ» في الفلسفة، كما قدّمَهُ مُلّا هادي السَّبْزَواريُّ وأسلافُه في إيرانَ، مِن ناحيةٍ أُخرى. ومع مَظاهِرِ الاختلافِ الكثيرةِ بينَ الفلسفتَيْنِ، يقولُ إيزوتسو: «إنّ المدرستَيْنِ تتّفقانِ عَلَى نقطةٍ واحِدةٍ جوهريّةٍ تتعلّقُ بِالطّبقةِ الأعمقِ لِلتّجربةِ الوجوديّةِ نفسِها» (ص٤٤ مِن الأصل). ولِإيضاحِ هذه النّقطةِ يقولُ المؤلِّفُ: «دَعْنَا، لِهذا الغَرَضِ، نَنْزِعْ عن الوجوديّةِ الغربيّةِ كُلَّ العوامِلِ الثّانويّةِ، بِوَضْعِها ظاهِراتيًّا بينَ قوسَيْنِ، ونُحاولْ إظهارَ بِنْيةِ رُؤْيةِ «الوجودِ» أو تجربتِه الأكثَرِ أصالةً. ودَعْنا نُحاوِلْ أن نكسِرَ، مِن الوِجْهةِ الأُخرى، صَدَفةَ إعطاءِ المفهوماتِ الغَيْرَ القابِلةِ لِلْكَسْرِ في الظّاهِرِ التي تُغطّي السَّطْحَ الكامِلَ لِميتافيزيقا رَجُلٍ مِثْلِ السَّبْزَواريِّ، ونَنفُذَ إلى عُمْقِ التّجربةِ الصّوفيّةِ أو العِرْفانيّةِ نفسِها التي يُقامُ علَيها نَمَطُ تَفَلْسُفِ «وَحْدةِ الوجود». فسَنُلاحِظُ بعدَئذٍ بِاندهاشٍ

مَبلَغَ قُرْبِ هذَيْنِ النّوعَيْنِ مِن الفلسفةِ أحَدِهما مِن الآخَرِ في بِنْيتِهما الأعمق. لِأنّه سيتّضحُ لنا أنّ الاثنتَيْنِ تَرجِعانِ إلى عينِ التّجربةِ الأساسيّةِ، أو الرُّؤيةِ الأوّليّةِ، لِحقيقةِ الوجود» (ص٤٤ مِن الأصل).

وفي الورَقةِ الثّالثةِ «**تحليلٌ لِوَحْدةِ الوجودِ - نحوَ ما وراءَ الفلسفةِ لِفَلْسفاتِ الشّرْقِ**» يهتمُّ المؤلِّف بِالتّفصيلِ والتّطوُّرِ الفلسفيِّ الذي خَضَعَ له هذا المفهومُ في إيرانَ في الأدوارِ التي أعقبتِ الغَزْوَ المغوليَّ امتدادًا إلى القرنَيْنِ السّادِسَ عَشَرَ والسّابعَ عَشَرَ الميلاديَّيْنِ، حِينَ أنجزَ صَدْرُ الدِّين الشِّيرازيُّ، أو مُلّا صَدْرا (١٥٧١-١٦٤٠م)، إدماجًا عظيمًا لِلْفَلسفةِ الإيرانيّةِ والإسلاميّةِ Iranian-Islamic philosophy عَلَى أساسِ هذا المفهومِ تمامًا. ويقولُ المؤلِّف في هذا الشّأنِ: «أنا مهتمٌّ بِهذا المظهَرِ الخاصِّ لِهذه المسألةِ مِن بَيْنِ جُمْلةِ المسائلِ المُثيرةِ التي قدّمَها تاريخُ الإسلامِ في إيرانَ، وليس ذلك لِزامًا بِسَبَبِ موقفي الفلسفيِّ الشّخصيِّ، بل بَدَلًا مِن ذلك، وفي المقامِ الأوّلِ، بِسَبَبِ إيماني بِأنّ مفهومَ «وَحْدةِ الوجودِ» شَيْءٌ يمكنُ، إذا ما حُلِّلَ وفُصِّلَ بِنْيويًّا بِطَريقةٍ مُناسِبةٍ، أن يُقدِّمَ إطارًا نَظَريًّا بِناءً عليه سنكونُ قادرينَ عَلَى أن نُوضِحَ واحِدةً مِن الصِّيَغِ الأكثَرِ أصالةً لِلتّفكيرِ تُميِّزُ الفلسفةَ الشّرْقيّةَ عامّةً - ليس فقط الفلسفةَ الإسلاميّةَ، بل معظمَ الأشكالِ التّاريخيّةِ الرّئيسةِ لِلْفِكْرِ الشّرْقيّ - عَلَى نحوٍ يمكنُنا فيه أن نُقدِّمَ إسهامًا إيجابيًّا مِن وِجْهةِ نَظَرِ العقولِ الفلسفيّةِ في الشَّرْقِ بِاتّجاهِ التّطويرِ المرغوبِ كثيرًا لِفَلْسفةٍ عالَميّةٍ جديدةٍ مَبْنيّةٍ عَلَى مجموعِ الميراثِ الرّوحيِّ والعَقْليِّ لِأُمَمِ الشّرْقِ والغَرْب» (ص٥٧-٥٨ مِن الأصل).

وفي الورَقةِ الرّابعةِ الأطولِ بينَ الأوراقِ «**البِنْيةُ الأساسيّة لِميتافيزيقا السَّبْزَواريّ**» **يُفصِّلُ المؤلِّف القولَ في هذا الموضوعِ في سبعةِ فُصولٍ مَضَتْ عَلَى**

النّحْوِ الآتي:

١- أهمّيّةُ مِيتافيزيقا السَّبْزَواريِّ.

٢- فِكْرةُ الوجودِ وحقيقتُه.

٣- مفهومُ الوجودِ.

٤- التّمييزُ بينَ الجوهَرِ والعَرَض.

٥- سَبْقُ الوجودِ الماهِيّةَ.

٦- هَلِ الوجودُ عَرَضٌ؟

٧- بِنْيةُ حقيقةِ الوجود.

وتمتدُّ مادّةُ هذه الورَقةِ عَلَى ما يقربُ مِن سِتّينَ بِالمئةِ مِن مادّةِ الكتاب. ويقولُ المؤلِّفُ إنّ هذه الورَقةَ ظهَرَتْ في صُورةِ المدخَلِ الإنكليزيِّ إلى النّصِّ العربيّ لِ «مِيتافيزيقا» مُلّا هادي السَّبْزَواريّ، الذي يحمِلُ العنوانَ «شَرْح المنظومة». وقد كتبَ المؤلِّفُ هذه المقالةَ في الأَصْلِ سنة ١٩٦٨م. و«المنظومةُ» المَعْنِيّةُ هنا هي «أرجوزةٌ» بالعربيّةِ في موضوعِ العِرْفانِ نَظَمَها حاجي مُلّا هادي السَّبْزَواريُّ، المُفكِّرُ الإيرانيُّ المُجْمَعُ عَلَى كَوْنِهِ فيلسوفًا فارسيًّا بارزًا في القَرْنِ التّاسِعَ عَشَرَ، وعَلَى أنّه بينَ أساتذةِ التّصوّفِ مِن الطِّرازِ الأوّلِ في ذلك القَرْن.

أمّا مؤلِّفُ الكتاب، توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu (١٩١٤-١٩٩٣م) فقد وُلِدَ لِأسْرةٍ عَلَى قَدْرٍ مِن الثّراء في اليابان. كان والِدُه خَطّاطًا وبُوذيًّا زِنيًّا، وأصبحَ إيزوتسو مشهورًا بِالتّأمُّل والتزامِ الأقوالِ والتّعاليمِ التي يَتّبِعُها البوذيّونَ الزّنّيّونَ، منذُ وقتٍ مُبكّر.

وكان إيزوتسو باحثًا يابانيًّا معروفًا في الإسلام، ودرّسَ في جامعة كِيُو

(١٩٥٤-١٩٦٨م)، وفي جامعةِ مكجل، في مونتريال (كندا)، وفي المعهدِ المَلَكيّ لِدراسةِ الفلسفةِ في طهران (إيران). وكان أستاذًا مُتقاعِدًا Professor Emeritus في جامعة كِيُو وعضوًا في الأكاديميّةِ اليابانيّةِ.

كان مجالُ دراساتِ إيزوتسو واسعًا، ويُنسَبُ إليه أكثَرُ مِن ثلاثينَ عملًا عِلْميًّا باليابانيّةِ والإنكليزيّة، تُظهِرُ كلُّها فَذاذةَ تفكيره مِن خلالِ إنشاء مُناقشاتٍ نظريّةٍ معقّدةٍ. وكان المُكمِّلَ لِهذه الألمعيّةِ إتقانُه أكثرَ مِن عشرينَ لُغةً، بينَها: العِبْريّةُ والفارسيّةُ والصِّينيّةُ والتّركيّةُ والسّنسكريتيّةُ والعربيّةُ. إضافةً إلى عددٍ كبيرٍ مِن اللّغاتِ الأوروبّيّةِ الحديثة. في عام ١٩٥٨م، أكملَ ترجمةَ القرآنِ الكريم، لِأوّلِ مرّةٍ، مُباشَرةً مِن العربيّة إلى اليابانيّة.

وقد جَهَدْتُ في أن أُقدِّمَ لِقارئي، الذي أَحْرِصُ كثيرًا عَلَى إفادتِه، ترجمةً عَربيّةً أَحسَبُها أدنَى إلى الأَصْلِ، معَ حِرْصِي عَلَى أن تَتمتّعَ بِقَدْرٍ مِن البَيانِ، الذي أراهُ دائمًا ضالّةً مَنْشودةً لدى العاقِلِ الحصيف. وأبدَى الأخُ الكريمُ حَسَن ربيع الضّامِن اجتهادًا واضِحًا في طباعةِ الكتابِ وإخراجِهِ، فأسألُ المولَى سُبْحانَه أن يَجْزيَه إحسانًا يُكافِئُ إحسانَه، ويَزيدُ عليه.

وأسألُ رَبّي، سُبْحانَه، أن يكونَ هذا العَمَلُ وكُلُّ ما أقومُ به نافِعًا لِعِيالِ الله. والحَمْدُ لِلّه رَبِّ العالمين.

وكتبَه في حَلَبَ الصّابرةِ في السّادسِ مِن ذي الحجّة ١٤٤٠هـ، السّابعِ مِن شـــهر آب ٢٠١٩م.

عيسى علي العاكوب

تقديمُ المؤلِّف

يتألّفُ العَمَلُ الذي بينَ أيدينا مِن أرْبَعِ أوراقٍ بَحْثيّةٍ مُستقِلّةٍ كتبَها المؤلِّفُ في الأعوامِ الأربعةِ الأخيرة. الثّلاثُ الأولَى منها (١، ٢، ٣) أوراقٌ بحثيّةٌ كُتبَتْ ثُمّ قُرئتْ في مُناسَباتٍ مختلفةٍ في أمكنةٍ مختلفةٍ، في صُورةِ مُحاضَراتٍ عامّة: الأُولَى في المؤتمرِ الخامِسِ لِفَلاسفةِ الشّرْقِ والغَرْب، في جامعةِ هاوي، في هونولولو Hawaii University, Honolulu، عامَ ١٩٦٩م؛ الثّانيةُ في مَعْهَدِ مكگل لِلدّراساتِ الإسلاميّةِ McGill Institute of Islamic Studies، في طِهْران، إيران، عامَ ١٩٧٠م؛ الثّالثةُ في مَعْهَدِ الدّراساتِ الآسيويّةِ والإفريقيّةِ، الجامعةِ العِبْريّة في القُدْس، عامَ ١٩٦٩م. وقد نُشِرَتِ المقالةُ الأولى في (المجلّد الأوّل) مِن مَجَلّةِ مَعْهَد مكگل لِلدّراساتِ الإسلاميّة، في طهران، بِتَحريرِ الدّكتور مهدي مُحقِّق، والدّكتور هِرْمَنْ لَنْدُولتْ، والمؤلِّف.

المقالةُ الرّابعةُ والأطولُ بينَ المقالاتِ كُتبَتْ في الأصْلِ عامَ ١٩٦٨م ثُمّ ظهَرَتْ لاحقًا في صُورةِ المقدِّمةِ الإنكليزيّة لِلْمَتْنِ العربيّ لِـ «شَرْح منظومة» هادي سَبْزَواري، الذي حَرّرتُه ونَشَرْتُه عامَ ١٩٦٩م بِالتّعاونِ مع الأستاذ الدّكتور مَهْدي مُحقّق في صورةِ المُجلَّدِ الأوّل مِن سِلْسِلةِ منشوراتٍ جديدة، تحمِلُ عنوان «دانشِ ايراني» [العلوم الإيرانيّة]، وأتى ذلك جُزْءًا مِن نَشاطِ مَعْهَد مَكگل لِلدّراساتِ الإسلاميّةِ في طهران، الذي ذُكِرَ قبْلُ.

وأغتنِمُ هذه الفُرصةَ لكي أشكُرَ كلَّ أولئك الذين أمَدُّوني عَلَى نحوٍ مُباشِرٍ أو غيرِ مُباشِرٍ لِكِتابةِ هذه الأوراق، خاصًّا بِذلك الدّكتورَ رايموند كليبَنسكي Raymond Klibansky مِن مونتريال، والدّكتورَ أبراهام كَبْلَنْ Abraham kaplan مِن ميشيغان، والدّكتورَ جُوشوا بلو Joshua Blau مِن القُدْس، والدّكتورَ سَيِّد حُسين نَصْر مِن طهران. وسعادتي أيضًا أن أُسَجِّلَ [X] مديونيّتي لِلدّكتور تشارلز آدمز Charles Adams، مديرِ مَعْهَدِ الدّراساتِ الإسلاميّة، في جامعةِ مكگل McGill University، في مونتريال، كندا، الذي قرأَ المقالةَ الرّابعةَ حِينَ كانَتْ نُسخةً مطبوعةً عَلَى الآلةِ الكاتبة، وقدّمَ عَدَدًا مِن المقترحَات لِتحسينِ الأسلوبِ والعَرْض.

والأوراقُ الأربَعُ المجموعةُ هنا في كتابٍ تنطوي عَلَى نَوعٍ مِن الوَحْدةِ الدّاخليّة يتمثّلُ في أنّها جميعًا تَدُورُ حولَ موضوعِ حقيقةِ الوجودِ ومفهومِهِ كما أُحْكِمَ ذلك في مراحِلِ ما بَعْدَ المغولِ في الفلسفةِ الإسلاميّة، خاصّةً في فارِسَ. وهناك طبعًا عَدَدٌ مِن صُوَر التّداخُلِ بينَ الأوراقِ الأربع. وفي جَمْعِها هنا لم أحاوِلْ إزالتَها؛ لِأنّ مِثْلَ هذا العَمَلِ التّهذيبيِّ سيكونُ قد هَدَمَ الوَحْدةَ العُضْويّة لِكُلِّ وَرَقة. إضافةً إلى ذلك، رُبّما لا تكون صُوَرُ التّداخُلِ دائمًا عديمةَ الفائدة حِينَ تكون مُستَلْزَمةً لِمُحاولاتٍ متكرِّرةٍ لَدَى المؤلّفِ لِمُواجَهةِ نَفْسِ النّقاطِ ذاتِ الأهمّيةِ الكبيرة في كلِّ مرّةٍ مِن زاويةٍ مختلفةٍ نسبيًّا.

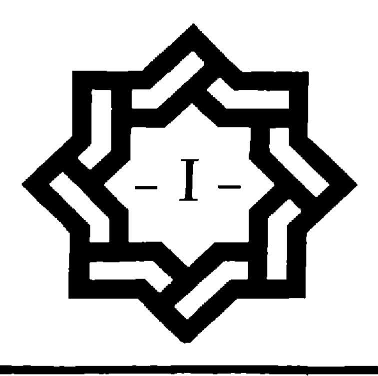
وعَلَى امتدادِ الأوراقِ الأربع، كان رَغْبةً مُلِحّةً لي أن أُظهِرَ وأسْتَرِدَّ الرّوحَ الحَيَّ لِـ «العِرْفان»، الذي هو نَمَطٌ خاصٌّ مِن الميتافيزيقا تطوّرَ وازدَهَر في فارِسَ في صُورةِ جَمْعٍ بينَ التّصوُّفِ والتّفكيرِ العَقْلانيّ. إضافةً إلى ذلك، كان قَصْدي أن أُرسيَ دَعائمَ هذا النّوعِ مِن الفلسفةِ بِوَصْفه مُمَثِّلًا واحِدًا مِن الأنماطِ الأصليّة

لِلتّفَلْسُفِ، واحدًا يمكنُ أن يكونَ وُجِدَ تقريبًا في الثّقافات العَقْليّةِ لِأُمَمِ الشّرق، ومِن ثَمّ أبدَأُ إعدادَ أرضيّةٍ لِكُشوفٍ مُثْمِرةٍ حقًّا ومنهجيّةٍ في مَجالِ الفلسفة المُقارِنة.

وفي الخِتامِ، أُعبّرُ عن عِرْفاني العَميقِ لِلْجَميل لِجامعة كيو Keio University، في طوكيو، في اليابان، لِلْمُوافقةِ عَلَى نَشْرِ هذه الأوراقِ في الصّورةِ الحاضِرة عَلَى أنّها واحِدٌ مِن منشوراتِ مَعْهَدِ الدّراساتِ الثّقافيّةِ واللّغويّة.

توشيهيكو إيزوتسو

٢٠ شباط، ١٩٧١م، مونتريال، كندا



البِنْيةُ الأساسيّةُ لِلتّفكيرِ الميتافيزيقيِّ في الإسلام

البِنْيةُ الأساسيّةُ
لِلتّفكيرِ الميتافيزيقيِّ في الإسلامِ

ما سأقولُه هنا رُبّما يَبدُو غيرَ ذِي صِلةٍ مُباشِرةٍ بِالموضوعِ الرّئيسِ لِهذا المؤتَمَر[1]. والحقيقةُ، في أيّةِ حالٍ، أنّ المسائلَ التي سأعالِجُها ليسَتْ غيرَ ذاتِ صِلةٍ بِمَسْألةِ الاغتراب alienation، حَتّى في حُدودِ الفَلْسفةِ الإسلاميّة، خاصّةً في شأنِ المظاهِرِ الوجوديّةِ والميتافيزيقيّةِ لِلاغتراب. لكنْ بَدَلًا مِن أن أحاوِلَ رَبْطَ مَسائلي مُباشَرةً بموضوعِ الاغتراب، سَأوضِحُ البِنْيَةَ الأساسيّةَ نفسَها لِميتافيزيقا الإسلام.

أريدُ أن آتيَ لِاهتمامِكم بِواحِدٍ مِن الأنماطِ الأكثرِ أهمّيّةً لِلنّشاطِ الفلسفيّ لِلعَقْلِ الشَّرْقيّ، كما أوضحَهُ فِكْرُ بعضِ الفلاسفةِ البارزينَ في إيران. وأحسَبُ أنّ هذا الضَّرْبَ مِن التّناولِ له بعضُ الأهمّيّةِ في السِّياقِ الخاصِّ لِلقاءِ الشّرْقِ والغَرْب، مِن وِجْهةِ حقيقةِ أنّ مؤتَمَرَ فلاسفةِ الشّرْقِ والغَرْب، كما فَهِمتُه، يَهْدِفُ إلى إيجادِ وتعزيزِ فَهْمٍ مُتبادَلٍ [٤] أفضلَ بينَ الشّرْقِ والغَرْبِ عَلَى مستوى التّفكيرِ الفلسفيّ. وإنّها لَقَناعةٌ لَدَيّ أنّ تحقيقَ صَداقةٍ عالَميّةٍ صادقةٍ أو أُخُوّةٍ بينَ أُمَمِ الشّرقِ والغرب قائمةٍ عَلَى فَهْمٍ فَلْسفيٍّ عميقٍ مُتبادَلٍ لِلْفِكَرِ والتّصوُّراتِ، واحِدٌ مِن

١- الوَرَقةُ البحثيّةُ التي بينَ أيدينا، هي المخطوطةُ لِمُحاضَرةٍ عامّةٍ أُلقِيَتْ في المؤتمر الخامِسِ لِفَلاسفةِ الشّرق والغرب في هاواي (حزيران - تمّوز ١٩٦٩م). والإشارةُ هنا إلى الموضوعِ الرّئيس لِلْمؤتمر: اغترابُ الإنسانِ الحديث The Alienation of Modern Man [الأصل].

الأشياءِ التي يُحتاجُ إلَيها كثيرًا جدًّا في الوَضْعِ الرّاهِنِ لِلْعالَم.

وخِلافًا لِفَلْسفةِ الغرب، في أيّة حالٍ، التي تُقدِّمُ عُمومًا تَماثُلًا واضحًا تَمامًا في التّطوُّرِ التّاريخيّ مُنذُ أَصْلِها السّابِقِ عندَ سُقْراط حتّى صُورتِها المعاصِرةِ، لَيْسَ في الشّرْقِ مِثْلُ هذا التّماثُلِ التّاريخيّ. ولَيْسَ في مُستطاعِنا أن نتحدّثَ إلّا عن فَلْسفاتٍ شَرْقيّةٍ، هكذا بِصِيغةِ الجَمْع.

وأمامَ هذا الوَضْع، أحسَبُ أنّه في غايةِ الأهمّيّةِ أن تُدْرَسَ فَلْسفاتُ الشّرقِ المختلفةُ عَلَى نحوٍ مُنظّمٍ عَلَى أَمَلِ الوصولِ إلى إطارٍ بِنْيَويٍّ شامِلٍ، نَوْعٍ مِمّا وَراءَ الفلسفةِ metaphilosophy، لِفَلْسَفاتِ الشّرق، يُمكنُ به إنماءُ الفلسفاتِ الشّرقيّةِ الرّئيسةِ إلى مستوًى ما مِن التّماثُلِ البِنْيويّ.

أقولُ بِكلماتٍ أُخَرَ إنّه قبْلَ أن نَبدَأَ التّفكيرَ في إمكانيّةِ فَهْمٍ فَلْسفيٍّ مُثْمِرٍ بينَ الشَّرْقِ والغَرْب، عَلَينا أن نُعْمِلَ فَهمًا فَلْسَفيًّا أفضَلَ داخِلَ نِطاقِ التّقاليدِ الفَلْسفيّة الشّرْقيّة نفسِها.

ومَعَ وَضْعي مِثْلَ هذه الفِكْرةِ في الحُسْبانِ، أتناوَلُ مَسْألةَ البِنْيةِ الأساسيّةِ لِلتّفكيرِ الميتافيزيقيِّ في الإسلامِ.

أَنتجَ الإسلامُ في مَسيرةِ تاريخهِ الطّويل عَدَدًا مِن المُفكِّرِينَ البارزِينَ ومجموعةً متنوِّعةً مِن المدارسِ الفَلْسفيّة. وهنا سألتقِطُ واحدةً مِنها فقط، وهي تلك المعروفةُ بِـ «وَحْدة الوُجود»، التي هي يَقينًا واحِدةٌ مِن المدارسِ الأكثَرِ أهمّيّةً. ومفهومُ وَحْدةِ الوجودِ هذا يرجعُ إلى صُوفيٍّ - فيلسوفٍ عربيٍّ كبير مِن إسبانيا [الأندلس] في القرنَيْنِ الحادي عَشَرَ والثّاني عَشَرَ الميلاديَّيْنِ، هو ابنُ عربيّ (١١٦٥-١٢٤٠م). وقد تَرَكَ هذا المفهومُ تأثيرًا هائلًا [٥] في أغلبيّةِ المفكِّرِينَ المسلمينَ، خاصّةً في إيرانَ، في مراحِلَ تمتدُّ مِن القَرْنِ الثّالثَ عَشَرَ إلى

القرنَيْنِ السّادسَ عَشَرَ والسّابعَ عَشَرَ، حِينَ بَلَغ تقليدُ التّفكيرِ الميتافيزيقيّ الإسلاميّ ذِرْوتَه وتعقيدَه الكامِلَ في فِكْرِ صَدْرِ الدّين الشّيرازيّ، المعروفِ عادةً بـ «مُلّا صَدْرا» (١٥٧١-١٦٤٠م).

وعَلَى هذا النّحو، يكونُ مَجالُ حديثيَ اليومَ مَجالًا مُحدَّدًا جِدًّا، تاريخيًّا وجُغْرافيًّا، لكنّ المسائلَ التي سأناقِشُها هي تلك التي تنتمي إلى البُعْدِ الأكثرِ أصالةً لِلتّفكيرِ الميتافيزيقيّ عُمومًا. إضافةً إلى ذلك، أودُّ أن أشيرَ إلى أنّ مدرسةَ «وَحْدةِ الوجود» في الفِكْرِ ليسَتْ في الإسلامِ شَيئًا مِن الماضي. عَلَى النّقيضِ مِن ذلك، ما يزالُ التّقليدُ حَيًّا بِقُوّةٍ في إيرانَ في الوقتِ الحاضِر. ومَهْما يكُنْ، فإنّي آمُلُ فقط أن يُلْقِيَ عَرْضي لِلْمسائلِ بعضَ الضّوءِ عَلَى الموقع الذي شَغلَتْه إيرانُ في العالَمِ الفَلْسفيّ لِلشَّرْق.

وبِوَصْفِ ذلك واحِدًا مِن الملامِحِ الأكثَرِ بُروزًا لِلْفِكْرِ الإيرانيّ في المراحِلِ التي أتَيْتُ عَلَى ذِكْرِها تَوًّا، يمكنُ أن نبدأ بِالإشارةِ إلى بَحْثٍ مُتواصِلٍ عن شيءٍ أزَليٍّ ومُطْلَقٍ وراءَ عالَمِ الأشياءِ النّسبيّةِ والعابِرة. وإذ يُصاغُ بِهذه الطّريقة، قد يَبْدُو حقيقةً بَدَهيّةً a truism؛ وعَلَى الحقيقةِ هو مَلْمَحٌ تشترِكُ فيه عادةً الأديانُ جميعًا تقريبًا.

النُّقطةُ المُهمّةُ في أيّةِ حال، هي أنّ هذه المسألةَ أُثيرَتْ في الإسلام بِلُغةِ حقيقةِ الوجود the *reality* of existence. و«الوجودُ» هنا هو الكلمةُ المفتاحيّةُ الأساسيّةُ.

وابتغاءَ إيضاحِ المغزَى الحقيقيّ لِهذه الفِكْرةِ في سِياقِها التّاريخيّ، عَلَيَّ أن أشْرَح بِاختصارٍ ما هو معروفٌ عادةً في الغرب بِأنّه فَرْضيّةُ «عَرَضيّةِ الوجودِ accidentality of existence»، المنسوبةُ إلى ابن سِينا (٩٨٠-١٠٣٧م). وهذه الفَرْضيّةُ السّيِّئةُ السُّمْعةِ كان عَزاها إلى ابنِ سِينا أوّلًا ابنُ رُشْد (١١٢٦-١١٩٨م)،

وهو فيلسوفٌ عربيٌّ مشهورٌ مِن إسبانيا [الأندلس] في القَرْنِ الثّاني عَشَرَ الميلاديّ، ثُمّ في الغربِ عَزاها إليه تُوما الأكوينيّ Thomas Aquinas الذي تابَعَ ابنَ رُشْدٍ في فَهْم موقِفِ ابن سِينا. وفي ضَوْءِ ما نَعرِفُه الآنَ عن فِكْرِ ابنِ سِينا، كان فَهْمُها [٦] سُوءَ تَفْسيرٍ. لكنّ موقفَ ابنِ سِينا، كما أُسِيءَ فَهْمُه عندَ ابنِ رُشْدٍ وتُوما، لَعِبَ دورًا مُهِمًّا جِدًّا لَيْسَ في الشَّرْقِ فقط، بل أيضًا في تاريخ الفلسفةِ الغربيّة.

والحقيقةُ أنّه منذُ الدَّورِ الأقدَمِ لِلتّطوّرِ التّاريخيِّ لِلْفَلْسفةِ الإسلاميّة، كان مفهومُ «الوُجود»، مِن حَيْثُ هو مِيراثٌ مِن فَلْسفةِ الإغريق، المسألةَ الميتافيزيقيّةَ الأعظَمَ التي كان عَلَى مُفكِّري الإسلام أن يواجهوها. وقد أثارَ المسألةَ أوّلًا عَلَى نحوٍ واضِحٍ الفارابيُّ (٨٧٢-٩٥٠م)، ثُمّ عَرَضَها في صُورةٍ رائعةٍ ابنُ سِينا حِينَ أوضَحَ أنّ «الوجودَ» عَرَضٌ لِـ «الماهِيّة».

والسّؤالُ الأكثَرُ أهمّيّةً الذي عَلَينا أن نَسألَه هنا هو: ماذا قَصَدَ ابنُ سِينا حَقيقةً أن ينقُلَ مِن خلالِ البيانِ السّابق؟- عَلَيَّ أوّلًا أن أوضِحَ هذه النّقطةَ.

نَستعمِلُ دائمًا في مُحادَثتنا اليوميّةِ جُمَلًا خَبَرِيّةً أو أخبارًا propositions يكونُ المسْنَدُ إليه فيها اسْمًا، ويكونُ المسْنَدُ فيها صِفةً. مِن ذلك مَثَلًا قولُنا: «الزَّهْرةُ بَيْضاءُ»، «هذه المائدةُ بُنّيّةٌ».. إلخ. وعَلَى النَّموذَجِ نفسِه، نَستطيعُ بِسُهولةٍ أن نُحوِّلَ خَبَرًا وُجوديًّا مِثْلَ: «المائدةُ تكونُ» أو «المائدةُ تُوجَدُ»، إلى: «المائدةُ موجودةٌ». وإذ يُحوَّلُ «الوجودُ» هكذا، يكون فقط صِفةً تُشيرُ إلى خاصّيّةٍ لِلْمائدة. والخَبَرُ: «المائدةُ موجودةٌ» يَنتصِبُ مُساويًا تمامًا لِلْخَبَرِ: «المائدةُ بُنّيّةٌ»؛ لِأنّه في الحالَيْنِ كِلْتَيْهما يكونُ المسْنَدُ إليه اسْمًا دالًّا عَلَى جَوْهَرٍ يُسمّى «مائدةً»، أمّا المُسْنَدُ فهو صِفةٌ دالّةٌ نَحْويًّا عَلَى خاصّيّةٍ أو عَرَضٍ لِلْجَوهر.

وإنّه عَلَى هذا المستوى وعَلَى هذا المستوى فقط، يتحدّثُ ابنُ سِينا عن كونِ الوجودِ «عَرَضًا» لِجَوْهَر. بِتعبيرٍ آخَرَ، إنّه عندَ مستوى التّحليلِ المَنطِقيّ أو النَّحْويّ لِلْحقيقةِ يكونُ مفهومًا الدِّفاعُ عن عَرَضيّةِ الوجود. ومَهْما يكُنْ، فإنّه لا ابنُ رُشْد ولا تُوما الأكوينيّ فَهِمَ فَرْضيّةَ ابنِ سِينا بِتلكَ الطّريقة. تصوّرَ الرَّجُلانِ أنّ «الوجودَ» في فِكْرِ ابنِ سِينا ينبغي أن يكون خاصّيّةً أو صِفةً مُتأصّلةً في جَوْهرٍ، لَيْسَ فقط عندَ مستوى التّحليلِ المنطقيّ أو النّحويّ لِلْحقيقة، بل [٧] بِلُغةِ عَيْنِ بِنْيةِ الحقيقةِ الموضوعيّةِ، الخارجيّة. ويعني ذلك أنّ «الوجودَ» وَفْقًا لِابْنِ سِينا ينبغي أن يكونَ عَرَضًا نَوْعيًّا أو فِئَوِيًّا predicamental or categorical، مفهومًا بمعنَى *ens in alio*، شَيْءٍ موجودٍ في شَيْءٍ آخَر، أي صفةٍ تَصِفُ جواهِرَ حقيقيّةً، تَمامًا كما هي الحالُ في صِفاتٍ عاديّةٍ أُخَر، كالبَياضِ الموجودِ في زَهْرةٍ، أو البُرودةِ الموجودةِ في الثَّلْج، أو البُنِّيّةِ الموجودةِ في مائدة.

ومِن الواضِحِ أنّ موقِفَ ابنِ سِينا، مَتَى فُهِمَ بِمِثْلِ هذه الطّريقة، سَيُفْضي حالًا إلى نَتيجةٍ سَخيفةٍ: هي تحديدًا أنّ المائدةَ ينبغي أن تُوجَد قبْلَ أن تكونَ بُنِّيّةً، أو سوداء، إلخ. وهذا حَقًّا جَوْهَرُ لُبِّ انتِقادِ فَرْضِيّةِ ابنِ سِينا عندَ ابنِ رُشْد وتُوما.

كان ابنُ سِينا مُدْرِكًا جيّدًا خَطَرَ أنّ فَرْضِيّتَه يُمكنُ أن يُساءَ فَهْمُها بهذه الطّريقة. فأكّدَ أنّه عَلَينا ألّا نَخْلِطَ «الوجودَ» مِن حَيْثُ هو عَرَضٌ بِالأعْراضِ العاديّة، مِثْلِ «بُنّيّ»، «أبيض»، إلخ. أكّد ابنُ سِينا أنّ الوجودَ نَوْعٌ خاصٌّ جِدًّا وفَذٌّ بينَ الأَعْراض؛ لِأنّ الحقيقةَ الموضوعيّةَ التي يُشارُ إليها بِجُمْلةٍ خَبَريّة مِثْلِ: «المائدةُ موجودةٌ» تُقدِّمُ صُورةً مختلفةً تَمامًا عَمّا تَقترِحُه عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ الصّورةُ الخَبَريّةُ لِلتّعبير.

ومَهْما يكُنْ، فإنّ ابنَ سِينا نفسَه لم يُوضِح بِنْيةَ الحقيقةِ الموضوعيّةِ الخارجيّة

التي تُوجَدُ وَراءَ ما يُقصَدُ إليه بِالخَبَرِ المَنطِقيّ. تُرِكَ الأمْرُ لِلأجيالِ القادمة.

ثُمّ في المراحِلِ التّاليةِ لِابنِ سِينا، اتّخذَتْ هذه المسألةُ أهمّيّةً بالِغةً، وعُرِضَ فيها عَدَدٌ مِن الأراءِ المُتبايِنة.

الفلاسفةُ المُنتمونَ لِلْمَدْرسةِ الفِكْريّة التي سأتحدّثُ عنها، آثَروا أن يَتبنَّوا موقفًا رُبّما يَبدُو لِأوّلِ وَهْلةٍ جَريئًا جِدًّا أو غَريبًا جِدًّا. أكّدَ هؤلاءِ أنّه في مجالِ الحقيقةِ الخارجيّةِ تَؤولُ الصِّيغةُ الخَبَريّة: «المائدةُ موجودةٌ»، إذا ما فُهِمَتْ بِمعنَى الصِّلةِ بين الجوهَرِ والعَرَض [٨]، إلى كلامٍ لا معنَى له البتّةَ. لِأنّه في عالَمِ الحقيقةِ الخارجيّة لَيْسَ ثمّةَ - ولنبدَأ بِقَولِ هذا - جَوْهَرٌ قائمٌ بِذاتِه يُسمَّى «مائدة»، ولَيْسَ ثمّةَ «عَرَضٌ» حقيقيٌّ يُسمَّى «وجود» يُلازِمُ الجوهرَ. تَمامُ ظاهِرةِ مائدةٍ موصوفةٍ بِـ «الوجود»، يَغدُو شيئًا شبيهًا بِخَيالِ الظِّلّ a shadow-picture، شيئًا لَيْسَ هو وَهْميًّا تمامًا، لكنّه يقتربُ مِن طبيعةِ الوَهْم. وفي هذا المنظورِ، تبدأ المائدةُ و«الوجودُ» الذي هو عَرَضُها يَظْهَرانِ مِثْلَ أشياءَ تُرى في مَنام.

لا يَقصِدُ هؤلاءِ الفلاسفةُ إلى أن يقولوا هكذا بِبساطةٍ إنّ عالَمَ الحقيقةِ كما نُدرِكُه في تجربَتِنا اليَقِظة لَيْسَ هو في ذاتِهِ غَيرَ حقيقيٍّ أو مَنامًا. ولا يريدونَ أن يؤكّدوا أنّ الصِّيغةَ الخَبَريّةَ: «المائدةُ موجودةٌ» لا تُشيرُ إلى أيِّ نَوعٍ مِن الحقيقةِ الخارجيّة. يُوجَدُ يقينًا جُزْءٌ مُشابِهٌ لِلْحقيقة. النّقطةُ الوحيدةُ التي يُريدونَ إثباتَها هي أنّ بِنيَةَ الحقيقةِ الخارجيّةِ التي تُطابِقُ هذا الخَبَرَ مختلفةٌ تمامًا عَمّا يُفادُ عادةً بِصُورةِ الخَبَر. لِأنّه في هذا المجال، «الوجودُ» هو الحقيقةُ الوحيدةُ. ليسَتِ «المائدةُ» إلّا تقييدًا باطنيًّا لِهذه الحقيقة، أحَدَ أشكالِ تعيُّناتِها. هكذا، في عالَمِ الحقيقةِ الخارجيّة، ينبغي أن يتبادَلَ المسْنَدُ إليه والمُسْنَدُ مكانَيهما. فـ «المائدةُ» التي هي المسْنَدُ إليه المنطقيُّ أو النّحْويُّ في الخَبَر: «المائدةُ موجودةٌ»، ليسَتْ

في هذا المجالِ مُسْنَدًا إليه، بل هي مُسْنَدٌ. المُسْنَدُ إليه الحقيقيُّ هو «الوجودُ»، أمّا «المائدةُ» فليسَتْ إلّا «عَرَضًا» يُعيِّنُ المسْنَدَ إليه في شيءٍ خاصّ. وعَلَى الحقيقةِ، كُلُّ ما يُسمَّى «جَواهِرَ»، مِثل كونِ الشّيْءِ مائدةً، كونِهِ زَهْرةً، إلخ، لَيْسَ هو في الحقيقةِ الخارجيّة إلّا «أعْراضًا» تُعيِّنُ وتُحدِّدُ الحقيقةَ الوحيدةَ الفريدةَ المُسَمّاةَ «الوجودَ» فيما لا يُحصَى مِن الأشياء.

مِثْلُ هذه الرّؤيةِ لِلْحقيقة، في أيّة حالٍ، ليسَتْ في مُتناوَلِ الوَعْيِ البَشَريّ إذا ما بقيَ عندَ مستوى التّجربةِ اليوميّةِ العاديّة. وابتغاءَ الوصولِ إلَيها، تَبَعًا لِفلاسفةِ هذه المدرسة، عَلَى العَقْلِ أن يُجرِّبَ تحويلًا تامًّا [٩] لِذاتِه. عَلَى الوَعْيِ أن يتجاوز مجالَ الإدراكِ العاديّ حَيْثُ يُجرَّبُ عالَمُ الوجود عَلَى أنّه مُؤلَّفٌ مِن أشياءَ موجودةٍ لِذاتها مُجسَّمةٍ، مُمْتلِكٍ كُلٌّ مِنها في صورةِ نَواتِهِ الوجوديّة ما يُسمَّى الجوهرَ. ينبغي أن يظهَرَ في العَقْلِ نَوعٌ مختلِفٌ تمامًا مِن الوَعْي يُكشَفُ فيه العالَمُ عَلَى ضَوْءٍ مختلِفٍ تمامًا. وإنّه عندَ هذه النّقطةِ تتحوّلُ الفَلْسفةُ الإيرانيّةُ عَلَى نحوٍ واضحٍ بِاتّجاهِ التّصوّف. إلى حَدٍّ أنّ فيلسوفًا مِن قَبيلِ مُلّا صَدْرا يأتي لِيُوضِحَ أنّ أيّةَ فَلْسفةٍ لا تُؤسَّسُ عَلَى الرّؤيةِ الصّوفيّةِ للحقيقة لَيسَتْ إلّا لَهْوًا عقليًّا عابثًا. ونقولُ بِلُغةٍ أكثرَ مادّيّةً: إنّ الفِكْرةَ الأساسيّة هنا هي أنّ رُؤيةً مِيتافيزيقيّةً مُتكامِلةً لِلْعالَمِ أمْرٌ ممكنٌ فقط عَلَى أساسِ شَكْلٍ فَذٍّ لِلْعَلاقةِ بينَ الذّاتِ والموضوعِ a unique form of subject-object relationship.

ويُمكِنُ في هذا السِّياقِ أن يُلاحَظَ أنّه في هذا التّنوُّع في الفَلْسفةِ الإسلاميّة وكذا في فَلْسَفاتٍ رئيسةٍ أُخَر في الشّرق، تُرْبَطُ المِيتافيزيقا أو عِلْمُ الوجود ontology رَبْطًا قويًّا بِالحالةِ الذّاتيّةِ لِلْإنسان إلى حَدٍّ أنّ حقيقةَ الذّاتِ the selfsame Reality يُقالُ إنّها تُدْرَكُ عَلَى أنحاءٍ مختلفةٍ تَبَعًا لِلدّرَجاتِ

المختلفةِ لِلْوَعْي.

ويُناقَشُ الشَّكْلُ الفَذُّ لِلعلاقةِ بينَ الذّاتِ والموضوع في الإسلام عَلَى أنّه مَسْألةُ «اتّحادِ العالِمِ والمعلوم». ومَهْما يكُنْ موضوعُ العِلْم، فإنّ أعْلَى دَرَجاتِ العِلْمِ تُحقَّقُ دائمًا حِينَ يَغدُو العالِمُ، الذّاتُ الإنسانيّة، مُتّحِدًا تمامًا وفانيًا في الموضوعِ إلى حَدٍّ أنّه لا يبقَى هناك اختلافٌ أو تمييزٌ بينَ الاثنَيْنِ. لِأنّ الاختلافَ أو التّمييزَ يعني البُعْدَ، والبُعْدُ في العَلاقةِ الإدراكيّةِ يعني الجَهْلَ. ومَتَى وُجِدَ بينَ الذّاتِ والموضوعِ أقَلُّ قَدْرٍ مِن التّمييز، أي: ما دامَ ثَمّةَ ذاتٌ وموضوعٌ في صُورةِ كَيْنُونَتَيْنِ يمكنُ تمييزُ إحداهُما مِن الأُخرى، فلَنْ يتحقّقَ إدراكٌ كامِل. وإلى هذا عَلَينا أن نُضيفَ مُلاحظةً أخرى في شأنِ موضوعِ الإدراك، وهي [١٠] أنّ الموضوعَ الأسْمَى لِلإدراك، عِنْدَ فلاسفةِ هذه المدرسة، هو موضوعُ «الوجود»[٢]. ووَفْقًا لِمُلّا صَدْرا، الذي هو واحِدٌ مِن الأشخاصِ الأكثرِ شُهْرةً في هذه المدرسة، أنّ العِلْمَ الحقيقيَّ لِـ «الوجودِ» يمكنُ الحصولُ عَليه لَيْسَ بِوَساطةِ الاستنتاجِ العَقْلانيّ، بل فقط مِن خلال نَوْعٍ خاصٍّ جِدًّا مِن الحَدْسِ intuition. وهذا الشّكْلُ الأخيرُ للإدراك، في نظرِ مُلّا صَدْرا، يكمُنُ عَلَى نحوٍ دقيقٍ في علْم «الوُجود» من خلال «اتّحاد العالِمِ بِالمَعْلوم»، أي معرفةِ «الوُجودِ» لَيْس من الخارج بوصْفه «موضوعًا» للْمعرفة، بل مِن الدّاخِلِ، مِن خِلالِ صَيْرورةِ الإنسان أو كَوْنِه «الوجود» نفسه، من خِلالِ تحقيقِ الإنسانِ ذاتَه أو إمكانيّاته.

وجليٌّ أنّ مثْل هذا «الاتّحادِ لِلْعالِمِ والمعلوم» لا يمكنُ أن يُحقَّقَ عندَ مستوى التّجربة البشريّةِ اليوميّة حَيْثُ تَقِفُ الذّاتُ مُضادّةً دائمًا لِلْموضوع. فإنّ

٢- قارن بـ مُلّا صدرا، الشّواهدُ الرُّبوبيّةُ، بتحقيق جلال الدّين آشتياني، مَشْهَد، ١٩٦٧م، ص١٤ [الأصل].

الذّاتَ في حالٍ كهذه تُدْرِكُ «الوجودَ» فقط في صُورةِ شَيْءٍ. تجعَلُ «الوجودَ» شيئًا مُحَسًّا مِثْلَما تفعَلُ ذلك إزاءَ الأشياءِ الأُخَرِ كُلِّها، بينَما «الوجودُ» في حقيقته مِن حَيْثُ هو *actus essendi* يَرفُضُ بِلا رَيْبٍ وبِإصرارٍ أن يكونَ «شَيئًا». وما «وُجودٌ» مُصَيَّرٌ شَيئًا objectified إلّا تَشْويهٌ لِحقيقةِ «الوجود».

يقولُ حَيْدَرُ الآمُليّ[٣] – وهو واحِدٌ مِن الميتافيزيقيّينَ الإيرانيّينَ البارزينَ في القَرْنِ الرّابعَ عَشَرَ –: حِينَ يحاوِلُ الإنسانُ فَهْمَ «الوُجودِ» بِعَقْلِهِ الضّعيفِ وفِكَرِه الرّقيقة يَزدادُ عَماهُ الطّبيعيُّ وحَيْرتُه وارتباكُه.

النّاسُ العاديّون، الذين لا وصولَ لَهم إلى أن يَعيشوا بِأنفُسِهم التّجربةَ المُتعاليةَ لِلْحقيقةِ يُشبَّهونَ بإنسانٍ أعْمَى لا يستطيعُ أن يمشيَ بِاطمئنانٍ دُونَ عَوْنٍ مِن عَصًا في يَدِه. والعَصا الهاديةُ لِلْأعْمَى هنا ترمزُ إلى القُدْرةِ العَقْلانيّةِ لِلْعَقْل. والشّيءُ الغريبُ في شأنِ هذا هو أنّ العَصا التي يتوكَّأُ عَلَيها الأعْمَى يَحْدُثُ أن تكونَ عَيْنَ [١١] سَبَبِ عَماه. فقط حِينَ ألقَى موسى عَصاهُ أُزيلَتْ حُجُبُ صُوَرِ الظّاهر عن بَصَره. فقط حِينَئذٍ شاهَدَ، وراءَ الحُجُب، وَراءَ صُوَرِ الظّاهر، الجَمالَ المُدْهِشَ لِلْحقيقةِ المطْلَقة.

أمّا محمودٌ الشَّبَسْتريُّ، وهو فيلسوفٌ صُوفيٌّ إيرانيٌّ بارزٌ مِن القرنَيْنِ الثّالِثَ عَشَرَ والرّابعَ عَشَرَ الميلاديَّيْنِ، فيقولُ في كتابِه المشهور «گُلْشَنِ راز» [بِالفارسيّةِ بمعنى رَوضةِ السِّرّ]، البيت ١١٤–:

انبِــذِ العقــلَ جانبًــا، اصْــحَبِ الحَــقَّ دائمًــا

لِأنّ باصِرةَ الخُفّاشِ لا طاقةَ لَها عَلَى الحَمْلَقةِ في الشَّمْسِ

٣- قارِن له: رِسالةُ نَقْد النّقود، بتحقيق هِنْري كوربن وعثمان يحيى، طهران - باريس ١٩٦٩م، ص٦٢٥ [الأصل].

ويقولُ اللّاهيجيُّ في الشَّرْح[٤]: العَقْلُ وهو يُحاوِلُ أن يَرَى الحقيقةَ المُطْلَقةَ مِثْلُ العَيْنِ التي تُحاوِلُ أن تُحَمْلِقَ في الشّمس. وحَتّى مِن بَعيدٍ، السّطوعُ الغامِرُ لِلشَّمْسِ يُعْمِي عَيْنَ العقل. وحِينَ تَصعَدُ عَيْنُ العَقْلِ إلى مَنازلَ أعْلَى لِلْحقيقة، مقترِبةً تدريجيًّا مِن المِنطَقةِ الميتافيزيقيّةِ الغَيبيّة لِلْحقيقة، تَزدادُ الظُّلْمةُ صُعودًا إلى أن يَصيرَ كلُّ شَيءٍ في النّهاية أَسْوَدَ حالِكًا. ويقولُ اللّاهيجيُّ: إذا ما دَنا الإنسانُ مِن حَظيرةِ قُدْسِ **الحقيقة**، بَدا النّورُ المتألِّقُ الصّادِرُ مِنها أَسْوَدَ أمامَ عينَيْه. يَغدُو السُّطوعُ في ذِرْوتِهِ مُتطابِقًا تَمامًا مع الظّلامِ التّامِّ. ويعني ذلك، بِلُغةٍ أقلَّ مجازيّةً، أنّ «الوجودَ» في صَفائه المُطْلَقِ يكونُ لِعَينَي إنسانٍ عاديٍّ غيرَ قابِلٍ لِلرُّؤية، كأنّه عَدَمٌ صِرْف. وهكذا يَحدُثُ أنّ أكثَرِيّةَ النّاسِ غيرُ مدركينَ تَمامًا «النُّورَ» في تحقُّقِه الصّادق. ومِثْلَ الرِّجالِ الجالسينَ في الكَهْفِ في أسطورة أفلاطون المشهورة، يَظَلُّ أكثَرُ النّاسِ راضينَ بِالنَّظَرِ إلى الظِّلالِ التي تُلْقيها الشَّمْسُ عَلَى جِدارِ الكَهْف. يَرَى هؤلاء العُكوسَ الباهتةَ لِلضِّياء عَلَى شاشةِ ما يُسمَّى العالَمَ الخارجيَّ ويكونون مُقتنعِينَ بِأنّ هذه العُكوسَ هي الحقيقةُ الوحيدة[*].

ويَقسِمُ حَيْدَرٌ الآمُليّ[٥] «الوجودَ» في هذا الشّأن عَلَى: ١- «وُجودٍ» مُطْلَقٍ

٤- مُحَمّد اللّاهيجيّ: شَرْحِ گُلْشَنِ راز، طهران، ١٣٣٧هـ، الصّفحات ٩٤-٩٧ [الأصل].

*- لَعلَّ القارئ يستفيدُ مِن تذكيري إيّاه بقولِ الشّاعر:

كُلُّ ما في الكَوْنِ وَهْمٌ وخَيالُ ... وعُكوسٌ في المَرايا أو ظِلالُ

[المترجم]

٥- يُنظَر: جامع الأسرار ومنبَعُ الأنوار، بتحقيق هنري كوربن وعثمان يحيى، طهران - باريس، ١٩٦٩م، ص٢٥٩، ص٢٦١.

صافٍ كالنّورِ الصّافي ٢- «وُجودٍ» ظَليلٍ ومُعْتِم [١٢]: نُورٍ وظِلّ. وحِينَ يُرى الظِّلُّ بِعَيْنٍ ميتافيزيقيّ حقيقيّ [أو عارفٍ]، يكونُ أيضًا «وُجودًا». لكنّه لَيْسَ الحقيقةَ الصّافيةَ لِـ «الوجود».

الوَضْعُ الوجوديُّ لِلْأشكالِ الظِّلّيّة، أي أشكالِ «الوجودِ» التي صُيِّرَتْ أشياءَ، التي عندَ مستوى التّجربةِ اليوميّةِ العاديّة تَبدُو لِوَعْيِ الإنسانِ في صُورةِ أشياءَ قائمةٍ بنَفْسها مُجسَّمةٍ، يَراهُ مُلّا صَدْرا[٦] شَبيهًا بِوَضْعِ «سَرابٍ يُظْهِرُ عَلَى نَحْوٍ وَهْميٍّ صُورةَ الماء، وما هو عَلَى الحقيقة بِماءٍ». ومَهْما يكُنْ، فإنّ أشياءَ الظّاهِرِ، معَ أنّها ذاتُ طبيعةٍ ظِلِّيّةٍ في ذاتِها، لَيْسَتْ خِلْوًا تَمامًا مِن الحقيقة أيضًا. الأمْرُ عَلَى العَكْس، هي حقيقيّةٌ حِين يُوضَعُ في الاعتبارِ مَصْدَرُها الميتافيزيقيُّ. والصّحيحُ أنّه حَتّى في العالَمِ التّجريبيّ المَعِيش، لا شَيْءَ غيرُ حقيقيٍّ تمامًا. حتّى قِطْعةٌ مِن السَّرابِ ليسَتْ غيرَ حقيقيّةٍ تمامًا، بِمعنَى أنّ إدراكَها يَحْصُلُ مِن خلالِ الوُجودِ الفِعْليِّ لِامتدادٍ واسِعٍ لِصَحْراءَ مُتراميةِ الأطراف. لكنْ بِمَنظُورٍ ميتافيزيقيّ، الصَّحْراءُ التي هي الأساسُ التّجريبيُّ المادّيُّ لِلسَّراب ينبغي أن تُعَدَّ هي نَفْسُها شيئًا لَهُ طبيعةُ السَّرابِ، إذا ما قُورِنَتْ بِالأساسِ النّهائيّ لِلْحقيقة.

هذا التّناولُ الإسلاميُّ لِمَسْألةِ حَقيقةِ عالَمِ الوجود الظّاهِرِ ولا حقيقتِهِ سَيُذكِّرُنا بِحَقٍّ بِالموقفِ الذي اتّخذَتْه فَلْسفةُ الفِيدا كما تُمثِّلُها المقولةُ الشّهيرةُ لِشَنكَرا Shankara التي تقولُ: «العالَمُ سِلْسِلةٌ مُتواصِلةٌ لِإدراكاتِ الذّاتِ العليا، «البَرَهْما Brahman» (Brahma pratyayasantair jagat)[٧]. فعِندَ شَنْكَرا أيضًا، عالَمُ الظّاهِرِ هو البَرَهْما أو الحقيقةُ المطلَقةُ نفسُها كما تبدو لِلْوَعْي

٦- يُنظَر: الشّواهِدُ الرُّبوبيّة، مصدر سابق، ص٤٤٨.

٧- Vivekacudāmani, 521.

البَشَريِّ العاديّ وِفاقًا لِلْبنْيةِ الطّبيعيّة لِهذا الوَعْي. وفي هذا الاعتبار، العالَمُ لَيْسَ وَهْمًا صِرْفًا؛ لِأنّ تحتَ كُلِّ صُورةٍ مِن صُوَرِ الظّاهر تحْتجِبُ الذّاتُ العُلْيا، البَرَهْما، نَفْسُها، تمامًا مِثْلَما أنّ حَبْلًا يُتوَهَّمُ [١٣] حَيّةً في الظّلام لَيْسَ غيرَ حقيقيٍّ تمامًا؛ لِأنّ إدراكَ الحَيّةِ يُحْدِثُه هُنا الوجودُ الفِعْليُّ لِلْحَبْل. لا يَغدُو عالَمُ الظّاهرِ غيرَ حقيقيٍّ أو باطِلًا (jagan mithyā) إلّا حِينَ يُعَدُّ حَقيقةً مُطْلَقةً قائمةً بِذاتِها. لَيْسَ هو باطِلًا أو وَهْميًّا البتّةَ مِن حَيْثُ هو بَرَهما qua Brahman يُدْرِكُها وَعْيُنا الغَيْرُ المطْلَقِ(٨).

ومِثْلُ هذا، الأمْرُ في الفلسفةِ الإسلاميّة، فالعالَمُ الظّاهِريُّ حقيقيٌّ بِقَدْرِ ما هو الحقيقةُ المطْلَقةُ the absolute truth or Reality كما يُدرِكُها العَقْلُ البشَريُّ النّسبيُّ وِفاقًا لِبنْيته الطّبيعيّة. لكنّه باطِلٌ وغيرُ حقيقيّ إذا ما عُدَّ شيئًا مُطْلَقًا وقائمًا بِذاته. ويكونُ عارِفًا، أو ميتافيزيقيًّا، حقيقيًّا جَديرًا بِالاسْمِ ذلك الذي يكون قادرًا عَلَى أن يُشاهِدَ في كُلِّ ذرّةٍ مِن ذَرّاتِ عالَم الوجودِ الظّاهِرِ الحقيقةَ الأساسيّةَ التي لا تكونُ الصّورةُ الظّاهِرةُ إلّا تَجَلّيًا ذاتيًّا وتَعَيُّنًا لَها. لكنّ المسألةَ الآنَ هي: كيفَ يُمكِنُ رُؤيةً لِلْحقيقةِ a vision of Reality كهذه أن يَعيشَها الإنسانُ تجربةً عَمَليّةً؟- عن هذا السّؤالِ الحاسِمِ، تُجيبُ فَلْسفةُ «الوجود» الإسلاميّةُ بِالقولِ إنّها يُمكِنُ أن تُعاشَ فقط بِوَساطةِ «مُشاهدةٍ باطنيّةٍ» (شُهودٍ)، أو (ذَوْقٍ)، أو (حُضورٍ)، أو (إِشْراق).

ومَهْما عَنَتْ هذه المُصطَلَحاتُ بِدِقّةٍ، وإلى أيّةِ دَرَجةٍ يمكنُ أحَدَها أن يُبايِنَ الآخَرَ ويختلِفَ مَعَه، سيكونُ واضِحًا في أيّة حالٍ أنّ مِثْلَ هذه التّجربةِ لِلْحقيقة لا

٨- قارِنْ بِـ:

S.N.L. Shrivastava: *Samkara and Bradley*, Delhi, 1968, pp. 45-47.

يُمكِنُ إعمالُها أو عَيْشُها حقيقةً ما بَقِيَتِ الذّاتُ المُدْرِكَةُ «ذاتًا»، أي ما بَقِيَ في الإنسانِ وَعْيٌ لِلذّاتِ أو إحساسٌ لها. الذّاتُ العَمَليّةُ التّجريبيّةُ the empirical ego هي العائقُ الأكثرُ خَطَرًا في طَريقِ أن يَعيشَ الإنسانُ تجربةَ «الشُّهودِ بِطَريقِ تحقيقِ الذّات seeing by self-realization». لِأنّ بَقاءَ الذّاتِ الفَرْديّةِ يَفْرِضُ لِزامًا بُعْدًا مِن طَبيعةِ نَظَريّةِ المعرفة epistemological distance بينَ الإنسانِ وحقيقةِ «الوجود»، وليكُنْ ذلك «وجودَه» هو. لا تُدْرَكُ حقيقةُ الوجودِ مُباشَرةً إلّا حِينَ تُفْنَى الذّاتُ التّجريبيّةُ، حِينَ يُحَوَّلُ وَعْيُ الذّاتِ تَمامًا [١٤] إلى وَعْيِ الحقيقةِ the Consciousness of Reality، أو الوَعْيِ الذي هو الحقيقةُ. ولِهذا السَّبَبِ تُربَطُ الأهمّيّةُ العُلْيا في هذا النّمطِ مِن الفَلْسفةِ بِتَجْرِبةِ «الفَناء»، أي أن يُجرِّبَ الإنسانُ، أو يَعيشَ عَمَليًّا، النَّفْيَ التّامّ لِوَعْيِهِ ذاتَه.

عالَمُ الظّاهِرِ هو عالَمُ الكَثْرة Multiplicity. ومَعَ أنّ الكَثْرةَ ليسَتْ في النّهاية إلّا مَظْهَرَ الحقيقةِ المُطْلَقةِ الكاشِفَ لِذاتِها نفسَه self-revealing aspect of absolute Reality، مَن لا يَعْرِفُ الحقيقةَ إلّا في صُورةِ الكَثْرة لا يَعْرِفُ الحقيقةَ إلّا مِن خِلالِ صُوَرِها المُظْهَرةِ بِتَنوّعٍ، ويَعْجِزُ هذا عن أن يُدرِكَ الوَحْدةَ الباطنيّةَ لِلْحقيقة.

العَيْشُ المُباشِرُ لِتجربةِ الحقيقةِ مِن خلالِ «تحقيقِ الذّات» يتمثّلُ تمامًا في الإدراكِ المُباشِرِ لِلْحقيقةِ المُطلقةِ قبْلَ أن تتجلّى في أشياءَ مختلفة. وابتغاءَ مُشاهَدةِ الحقيقةِ في لا تقييدِها المُطْلَقِ، عَلَى الذّاتِ أيضًا أن تَتجاوزَ تَقْييدَها الجَوْهريّ.

وهكذا يكونُ ثابتًا أنّ هناكَ مَظْهَرًا بَشَريًّا لِتجربةِ «الفَناءِ» بِقَدْرِ ما تستلزِمُ سَعْيًا واعِيًا قاصِدًا مِن الإنسانِ لِتَخْليةِ نَفْسِه مِن كُلِّ أنشطةِ الذّات. يقولُ عبدُ الرّحمن جامي – وهو شاعِرٌ فيلسوفٌ إيرانيٌّ مشهورٌ مِن القَرْنِ الخامِسَ عَشَرَ الميلاديّ –:

«أبْعِدْ نفسَكَ عن ذاتِكَ، وحَرِّرْ عَقْلَكَ مِن مُشاهَدةِ الأَغْيار»[٩]. وتعني كلمةُ «الأغيار» هنا كُلَّ ما هو غيرُ الحقيقةِ المُطلقة. مِثْلُ هذه المساعي مِن الإنسانِ لِلظَّفَر بِـ «الفَناء» تُسمَّى في الاصطلاحِ «التّوحيدَ»، أي: التّركيزَ التّامَّ مِن العَقْل عَلَى التّأمُّلِ العميق. ويتحقّقُ ذلك، كما يُبيِّنُ جامي، بِتخليصِ الإنسانِ عَقْلَه مِن صِلاتِه بِأيِّ شَيْءٍ غيرِ الحقيقةِ المُطْلَقة، سَواءٌ أكان ذلك مِن موضوعاتِ الرّغبةِ أو الإرادةِ أم مِن موضوعاتِ المعرفةِ والإدراك. ويَصِلُ ذلك إلى حَدٍّ أنّه حَتّى وَعْيُ الإنسانِ فَناءَه ينبغي أن يختفيَ [١٥] مِن وَعْيِه. وبِهذا المعنى، تستلزِمُ تجرِبةُ الإنسانِ الفَناءَ، فَناءَ الفَناءِ نَفْسِه، أي الاختفاءَ التّامَّ لِوَعْيِ الإنسانِ اختفاءَ وَعْيِه[١٠]. لِأنّه حتّى وَعْيُ الفَناءِ هو وَعْيٌ لِشَيْءٍ غَيْرِ الحقيقةِ المُطْلَقة. ويكونُ دالًّا أنّ فَناءً مُطلَقًا كهذا لا يبقَى مَعَه أيُّ أثَرٍ لِوَعْيِ الفَناء - فَناءً يَجِدُ نظيرَه التّامَّ عَلَى نحوٍ واضحٍ بالمُناسَبةِ في مَفهومِ shūnyatā أو العَدَمِ nothingness في البُوذيّةِ المَهايانيّة Mahayana Buddhist(*) - لا يُعَدُّ مُجرَّدَ حالةٍ ذاتيّةٍ تُحقِّقُ داخِلَ الإنسان؛ بل هو في الوقتِ نفسِه تَحقُّقٌ أو إعْمالٌ لِلْحقيقةِ المُطْلَقة في حالِ إطلاقها.

وهذه النّقطةُ لا يمكنُ التّشديدُ علَيها بِإفراطٍ، لِأنّنا إذا لم نَفهَمْها الفَهْمَ الصّحيحَ، فلَن تُفهَمَ بِنْيةُ ميتافيزيقا الإسلام نفسُها عَلَى النّحوِ الصّحيح. إنّ الإنسانَ هو الذي يُجرِّبُها فِعْليًّا أو يعيشُها. لكنّها لَيْسَتْ فقط تجربةً بَشَريّةً. لِأنّه

٩- اللّوائح، بتحقيق م. هـ. تسبيحي، طهران، ١٣٤٢هـ، ص١٩.

١٠- السّابق، ص١٩.

*- المَهايانيّةُ: شُعبةٌ مِن البُوذيّة منتشِرةٌ في الصّين وكوريا واليابان والتّيبت ومنغوليا. نشأتْ حَوالي القرن الأوّل لِلْميلاد بِوَصْفِها تفسيرًا جديدًا لِتعاليم بُوذا، ذاهبةً إلى القول بِأنّ بُوذا التّاريخيَّ ليسَ مجرَّدَ مُعلِّمٍ مِن مُعلِّمي الحقيقة، بل هو تجسيمٌ لِبوذا سَماويّ أو إلهيّ [المُترجم عن المورد الأكبر لِمُنير البعلبكيّ].

حِينَ يُجرِّبُها أو يعيشُها، لا يبقَى عَلَى ما كان عَلَيه. بِهذا المعنَى، لا يكونُ الإنسانُ فاعِلَ التّجربة. الفاعِلُ حَقًّا هو الحقيقةُ الغَيبيّةُ أو الميتافيزيقيّةُ نفسُها. وبِكلماتٍ أُخَر، تجربةُ الإنسانِ الفَناءَ هي نَفْسُها الإعمالُ الذّاتيُّ لِلْحقيقة. هي، في التّعبيرِ الاصطلاحيّ الإسلاميّ، تَغلُّبُ مَظْهَرِ الحقيقةِ الكاشِفِ لِلذّاتِ عَلَى مَظْهَرِها الحاجِبِ لِلذّات، تَغلُّبُ الظّاهِرِ عَلَى الباطن. ليسَتْ تجربةُ الفَناءِ في هذا الاعتبارِ إلّا «فَيْضَ effusion» النُّورِ الميتافيزيقيّ لِلْحقيقةِ المُطْلَقة.

قُوّةُ مَظْهَرِ الحقيقةِ الكاشِفِ لِلذّاتِ تجعَلُ الحقيقةَ نفسَها دائمًا مُجَسَّدَةً في أشياءِ عالَمِ الظّاهِرِ وأحداثِه. ولولا ذلك لَما كان ثَمّةَ عالَمٌ ظاهِرٌ حَوْلَنا. لكنْ هناك، في عالَمِ الظّاهِرِ، حقيقةٌ لا تكشِفُ نفسَها إلّا مِن خِلالِ الصُّوَرِ النّسبيّةِ والمكانيّةِ الزّمانيّة. أمّا في الوَعْيِ [١٦] المطْلَقِ لِلصّوفيّ الميتافيزيقيّ فهي، خِلافًا لِذلك، تكشِفُ نفسَها في إطلاقِها الأصْليّ وراءَ كلِّ التّقييداتِ النّسبيّة. وهذا هو الذي يُعْرَفُ اصطلاحيًّا بِـ «الكَشْف» أو «المُكاشَفة»، أي تجربة «التّجلّي unveiling»[١١].

والفَناءُ مِن حَيْثُ هو تجربةٌ بَشَريّةٌ يعني أن يَعيشَ الإنسانُ الفَناءَ التّامَّ لِذاتِهِ الفَرْديّة، ثمّ تَبَعًا لِذلك لِكُلِّ الأشياءِ التي قد ارتبطَتْ بِالذّاتِ في قُدْرةِ بَواعِثِها عَلَى الإدراك والاختيار. وهذه التّجربةُ تُطابِقُ حَدَثًا رُوحيًّا يُعْرَفُ في البُوذيّةِ الزِّنّيّةِ Zen Buddhism بِـ «فَناءِ العَقْلِ والجَسَد -the mind-and body dropping-off»[١٢] (*shin jin datsu raku*)، أي الاتّحاد التّامّ لِـ «العَقْلِ

١١- يُنظَر:

Nihat Keklik: Sadreddīn Konevī'nin Felsefesinde Allah, Kāināt ve Insan, Istanbul, 1967, pp. 6-9.

١٢- هذا التّعبيرُ والتّعبيرُ الآتي: «*datsu raku shin jin*»، الظّاهِرُ في المقطع التّالي ينتميانِ إلى مُصطلحات المعلّم الزِّنّيّ اليابانيّ الشّهير «دوجن Dôgen» (١٢٠٠-١٢٥٣) [الأصل].

والجسَدِ»، الذي لا يعني شَيئًا غيرَ ما يُسمَّى الذّاتَ أو النَّفس، فاقِدَةً في الظّاهِرِ أساسَها المَتينَ وساقِطةً في قاعِ العَدَمِ الميتافيزيقيّ - ذي الصِّلةِ بِنَظريّةِ المعرفة metaphysico-epistemological nothingness. ومهما يكُنْ، فإنّه لا في البُوذيّةِ الزّنّيّةِ ولا في الإسلام يُمثِّلُ هذا الذِّرْوةَ النّهائيّةَ لِلتّجربةِ الميتافيزيقيّة.

ثمّ بَعْدَ مُرورِ الفيلسوفِ بِهذا المقامِ الحاسِمِ، يُفترَضُ أن يَعْرُجَ إلى مَقامٍ أعْلَى يُعْرَفُ في عقيدةِ الزِّنّ البُوذيّة بِـ «العَقْلِ والجَسَدِ المُفْنَيَيْنِ» (datsu raku shin jin) وفي الإسلام بِـ «تجربةِ البَقاء»، أي البقاءِ السَّرْمديّ في الحقيقة المُطْلَقة ومعَ الحقيقة المُطْلَقة. في مَقامِ «الفَناء» تكونُ الذّاتُ الزّائفةُ أو النَّفْسُ النّسبيّةُ قد تلاشَتْ تمامًا في حَظيرةِ العَدَم. في المَقامِ التّالي يُحْيا الإنسانُ مِن العَدَم، ويتحوّلُ تحوُّلًا تامًّا إلى ذاتٍ مُطْلَقة an absolute Self. ومَن يُحْيَى هو ظاهريًّا الإنسانُ القديمُ نفسُه، لكنّه إنسانٌ تجاوزَ دَفْعةً واحدةً تقييدَه. وهو يستعيدُ وَعْيَه اليَوْميَّ العاديّ، ثُمّ تَبَعًا لِذلك يَبدَأ عالَمُ الكَثْرةِ الظّاهِرُ اليَوْميُّ العاديُّ مِن جديد يَبسُطُ نفسَه أمامَ عينَيْه. يَظهَرُ عالَمُ [١٧] الكَثْرةِ ثانيةً بِكُلّ ألوانِهِ الغَنيّةِ بِغَير حُدود. ولِأنّه، في أيّة حالٍ، تخلّصَ قَبْلُ مِن تقييدِه، يكونُ عالَمُ الكَثْرةِ الذي يُدركُه أيضًا وَراءَ التّقييداتِ كُلِّها. وتكونُ رُؤيةُ العالَمِ الجديدةُ شَبيهةً بِرُؤيةِ العالَمِ التي قد تكونُ لَدَى قَطْرةِ ماءٍ إذا ما وَعَتْ عَلَى حِينِ غِرّةٍ حقيقةَ أنّ كَوْنَها قَطْرةَ ماءٍ مُستقِلّةً قائمةً بِذاتِها لم يكُنْ إلّا تَقْييدًا زائفًا فَرَضَتْه عَلَى نَفْسِها، وأنّها كانَتْ دائمًا عَلَى الحقيقة عَيْنَ البَحْرِ المُطْلَقِ الذي لا حُدودَ له. وعَلَى النَّحْوِ نفسِه، يَرَى الفيلسوفُ الذي ظَفِرَ بِمَقامِ «البَقاءِ» نفسَه وكلَّ الأشياءِ الأُخَرِ المحيطةِ به تَعَيُّناتٍ وتقييداتٍ كثيرةً جدًّا لِحقيقةٍ فَرْديّةٍ واحِدة. يتحوّلُ عالَمُ الصَّيرورةِ الهائجُ في نَظَرِه إلى حَقْلٍ فَسيحٍ تتجلّى فيه الحقيقةُ المُطْلَقةُ في آلافٍ مِن الصُّوَر المختلفة. وهذه الرُّؤيةُ لِلْحقيقةِ أنتجَتْ في الإسلام نِظامًا ميتافيزيقيًّا شَرْقيًّا نَموذجيًّا مَبْنيًّا عَلَى تفاعُلٍ فَعّالٍ ورَقيقٍ بينَ الوَحْدةِ والكَثْرة.

وأريدُ أن أناقِشَ بعضَ مظاهِرِ هذه المسألةِ فيما يأتي.

وعندَ هذه النّقطةِ أَوَدُّ أن أُعيدَ ما قُلْتُه قَبْلُ: وأعني تحديدًا أنّه في هذا النّمطِ مِن الفلسفةِ، تكونُ الميتافيزيقا مرتبطةً ترابُطًا شديدًا بِنَظَريّة المعرفة epistemology.

ويعني التّرابطُ بينَ الميتافيزيقيِّ والنَّظَريِّ المعرفيّ في هذا السِّياقِ علاقةَ التّماثُلِ والتّطابُقِ التّامِّ بينَ ما يُثْبَتُ بِوَصْفِه البِنْيَةَ الموضوعيّةَ لِلْحقيقة وما يُتصوَّرُ عادةً أنّه يَحْدُثُ ذاتيًّا في وَعْيِ الإنسان. ويعني هذا بِاختصارٍ، أنّه لَيْسَ هناك بُعْدٌ، لا ينبغي أن يُوجَدَ بُعْدٌ بينَ «الذّات» و«الموضوع». وليسَ كافيًا تمامًا حتّى أن نقولَ إنّ حالةَ الذّاتِ تُحدِّدُ جوهريًّا المَظْهَرَ الذي يُدْرَكُ فيه الموضوعُ، أو إنّ الموضوعَ نفسَه يميلُ إلى أن يَظهَرَ عَلَى نحوٍ مختلفٍ تمامًا وَفْقًا لِوِجهاتِ نَظَرٍ مختلفة تتبنّاها الذّاتُ. بل إنّ حالةَ الوَعْيِ هي حالةُ العالَمِ الخارجيّ. ويعني هذا أنّ البنيةَ الموضوعيّةَ لِلْحقيقةِ ليسَتْ إلّا [١٨] الجانبَ الآخَرَ لِلْبِنْيةِ الذّاتيّة لِلْعقل. وتِلْك هي تَمامًا الحقيقةُ الميتافيزيقيّةُ.

وهكذا لِمُتابعةِ مسألةِ اهتمامِنا المباشِرِ، لا يكونُ الفَناءُ والبَقاءُ annihilation and survival حالتَيْنِ ذاتيّتَيْنِ فقط. إنّهما حالَتانِ موضوعيّتانِ أيضًا. والذّاتيُّ والموضوعيُّ هنا بُعْدانِ أو مَظهَرانِ لِعَيْنِ البِنْيةِ الميتافيزيقيّة لِلْحقيقة.

أوضَحْتُ قبْلُ المُرادَ بالفَناءِ والبقاءِ الذّاتيَّيْنِ. أمّا الفَناءُ الموضوعيُّ فيُعرَفُ أيضًا بِالمَقامِ الوجوديِّ المُسمَّى «الجَمْعَ»، وأمّا البَقاءُ الموضوعيُّ فيُسمَّى مَقامَ «جَمْعِ الجَمْعِ» أو «الفَرْقِ بَعْدَ الجَمْعِ»، أو «الفَرْقِ الثّاني». وسَأُبيِّنُ أوّلًا ما يُقصَدُ حقيقةً بِهذه المصْطَلَحات[١٣].

١٣- الوصفُ الآتي تفصيلٌ لِما يقولُه اللّاهيجيّ عن هذه المصطلحاتِ في شَرْحه لِـ «گلشنِ راز»، في المرجع المُشارِ إليه قبْلُ، الصّفحات ٢٦-٢٧ [الأصل].

تُشيرُ كلمةُ «الفَرْق» في المقامِ الأوّل إلى الرّؤيةِ العامّةِ لِلْحقيقة. فإنّه قبْلَ أن نظفَرَ ذاتيًّا بِمَقامِ «الفَناء» نَجِدُنا نميلُ طبيعيًّا إلى فَصْلِ المُطْلَقِ عن عالَمِ الظّاهِرِ. وعالَمُ الظّاهِرِ هو عالَمُ النِّسْبيّة، عالَمٌ لَيْسَ فيه مُطْلَقٌ، عالَمٌ يُلاحَظُ فيه أنّ الأشياءَ جميعًا مُؤقّتةٌ، وزائلةٌ، ومتغيِّرةٌ عَلَى الدّوام. وهذا هو نَوعُ الملاحَظةِ التي تُؤدّي دَوْرًا في غايةِ الأهمّيّة في البُوذيّةِ مِن حَيْثُ هو مَبْدَأُ الزَّوال الشّامِل. ويُلاحَظُ أنّ عالَمَ الكَثْرةِ هو عالَمٌ تُؤدِّي فيه حَواسُّنا وعَقْلُنا وظائفَها المعتادة.

وفي مُقابِلِ هذا المستوى لِلنِّسبيّةِ والزَّوال، يُعَدُّ المُطْلَقُ شيئًا مختلفًا جوهريًّا عن السّابق، بِوَصْفِهِ شيئًا يتعالَى تَمامًا عَلَى العالَمِ الزّائل. والحقيقةُ تَبَعًا لِذلك تُقسَمُ عَلَى قِسْمَيْنِ مُختلفَيْنِ تَمامًا. وهذا الانشعابُ يُسمَّى [١٩] «الفَرْق». وتُسمّى الرّؤيةُ التّجريبيّةُ لِلْحقيقة «الفَرْق» أيضًا لِأنّه في هذه الرُّؤية تكونُ الأشياءُ كلُّها مُنفصِلًا بعضُها عن بعضٍ بِتمييزاتٍ جوهريّة. فالجَبَلُ جَبَلٌ. لَيْسَ نهرًا، ولا يمكنُ أن يكونَ نَهْرًا. الجَبَلُ والنّهرُ مختلِفٌ أحَدُهما عن الآخَر اختلافًا جوهريًّا.

ويَبدُو عالَمُ الوجودِ في ضَوءٍ مختلفٍ تَمامًا حِينَ تنظُرُ إليه عَيْنا إنسانٍ بَلَغَ مَقامَ «الفَناء». والتّمييزاتُ الجوهريّةُ التي تَفْصِلُ شيئًا عن آخَرَ لا تعودُ موجودةً هنا. لا تعودُ الكَثْرةُ مُلاحَظةً. ويَنشَأ هذا عن حقيقةِ أنّه بِسَبَبِ عَدَمِ بقاءِ وَعْيِ لِلذّاتِ ego-consciousness، أي بِسَبَبِ عَدَمِ وجودِ ذاتٍ مُنشغِلةٍ بِنَظريّةِ المعرفة epistemological subject تَرَى الأشياء، لا تكونُ هناك عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ أشياءُ يمكنُ أن تُرى. ومِثْلَما تغدو الاهتياجاتُ والإثاراتُ النّفسيّةُ جميعًا مُختصَرةً في نُقْطةِ العَدَمِ في تجربة «الفَناء»، ينتهي الاهتياجُ الوجوديّ the ontological commotion الذي مَيَّزَ حتّى الآنَ العالَمَ الخارجيَّ إلى سكونٍ مُطْلَق. ومِثْلَما أنّ تحديدَ الذّاتِ يتوارَى في ناحية الذّاتِ، تتوارى كلُّ

التّحديداتِ الظّاهريّة لِلْأشياءِ في العالَمِ الموضوعيّ مِن المَشْهَد، ولا يبقَى إلّا الوَحْدةُ المُطْلَقةُ لِلْحقيقةِ في نَقائها في صُورةِ يَقَظةٍ مُطْلَقةٍ سابقةٍ لِانشعابِها إلى ذاتٍ وموضوع subject and object. ويُسمَّى هذا المَقامُ في الإسلام «الجَمْع»؛ لِأنّه «يَجْمَعُ» كُلَّ الأشياءِ التي تؤلِّفُ مُجتمِعةً العالَمَ الظّاهريَّ ثُمّ يُعيدُها إلى تَميُّزِها الأصْليّ. وفي الاصطلاحِ الكَلاميّ أو الصّوفيّ يُقالُ إنّ هذا هو المَقامُ الذي يَشهَدُ فيه المؤمِنُ اللهَ [سُبْحانَه]، اللهَ وَحْدَه، بِغَيْرِ رُؤيةٍ لِأيّ مخلوق. ويُعْرَفُ أيضًا بِمَقامِ «كان اللهُ، ولا شَيْءَ مَعَهُ». ويُطابِقُ هذا المَقامُ ما يُسمِّيه الفيلسوفُ الطّاويُّ چوانغ تزو Taoist philosopher Chuang Tzŭ: اللّاتَكَوُّنَ أو الهَيُولَى «chaos» (*huntun*)[١٤].

[٢٠] المَقامُ التّالي، الذي هو النّهائيُّ والأعْلَى، هو مَقامُ «البَقاء». ومِن وِجْهةِ الذّات، هذا هو المَقامُ الذي عندَه يَستردُّ الإنسانُ وَعْيَه لِلظّواهِرِ بَعْدَ أن كان قد جَرَّبَ أو عاشَ الفَناءَ الوجوديَّ لِذاتِه. والعقلُ الذي قد توقّفَ عن العَمَلِ تمامًا في المَقامِ السّابقِ يستأنِفُ نَشاطَه الإدراكيَّ العاديَّ. ومُوافَقةً لِهذه الوِلادةِ الذّاتيّةِ الجديدة، يظهَرُ العالَمُ الظّاهِريّ أيضًا مَرّةً أخرى. العالَمُ، مرّةً أخرى، يَعْرِضُ نفسَه أمامَ عَينَي الإنسانِ في صُورةِ الأمواجِ المتدافعةِ لِلْكَثْرة. والأشياءُ التي كانت «جُمِعَتْ» في وَحْدةٍ يُفصَلُ بعضُها عن بعضٍ مرّةً أخرى في صُورةِ كَيْنوناتٍ مختلفةٍ كثيرة. وهذا مَبْعَثُ أنّ هذا المَقامَ يُسمَّى «الفَرْقَ بَعْدَ الجَمْعِ» أو «الفَرْقَ الثّاني».

١٤- في شأنِ تحليلٍ لِمفهوم «اللّاتكوُّن أو الهَيُولَى chaos» في الطّاويّة، انظُر محاضرتي في إيرانوس Eranos: المُطْلَقُ والإنسانُ الكامِلُ في الطّاويّة:
The Absolute and the Perfect Man in Taoism (Eranos Jahrbuch XXXVI), Zurich, 1967, pp. 398-411.

هناك، في أيّةِ حالٍ، اختلافٌ مُهِمٌّ بينَ «الفَرْقِ الأوّلِ» و«الفَرْقِ الثّاني». في «الفَرْقِ الأوّلِ»، الذي هو مَقامُ ما قَبْلَ «الفَناءِ» ذاتيًّا وموضوعيًّا، كانتِ الأشياءُ التي لا تُحصَى عَدَدًا مُنفصِلًا أحَدُها عن الآخَرِ تمامًا، يُلحَظُ كُلٌّ مِنها فقط في صُورةِ كينونةٍ مستقِلّةٍ قائمةٍ بِذاتِها. ولِأنّها كذلك، تُجعَلُ مُضادّةً لِـ «المُطْلَق»، ثانيةً بِوَصْفِهما مجالَيْنِ وُجُوديَّيْنِ مختلفَيْنِ تمامًا لا تَواصُلَ داخليًّا بينَهما. وفي مَقامِ «الفَرْقِ الثّاني»، أيضًا، تكونُ الأشياءُ الظّاهِريّةُ جميعًا متميِّزًا كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ بوضوحٍ ومُتّخِذًا تحديدَه الذّاتيَّ الذي يكون مُميِّزًا لِذاته. وهذا البُعْدُ الوجوديُّ ontological لِلْكَثْرةِ مِن حَيْثُ هي كَثْرةٌ، يُميِّزُ عَلَى نحوٍ واضحٍ أيضًا مِن بُعْدِ الوَحْدة Unity.

«الفَرْقُ الثّاني»، في أيّةِ حالٍ، ليس كَثْرةً صِرْفةً، لِأنّه في هذا المَقامِ يكونُ معروفًا أنّ كُلَّ التّحديداتِ الذّاتيّةِ لِلْأشياءِ، مَعَ أنّها مُلاحَظةٌ بوضوحٍ، لَيسَتْ إلّا تحديداتٍ ذاتيّةً كثيرةً جِدًّا لِلْوَحْدةِ المطلَقةِ نفسِها. ولِأنّ «الوَحْدَةَ» تُفنِي في نَقائها الخاصِّ كُلَّ الاختلافاتِ الوجوديّةِ، يَتبيّنُ هنا أنّ عالَمَ الوجودِ كلّه يَؤولُ في النّهايةِ إلى جَذْرٍ ميتافيزيقيٍّ وَحِيدٍ. ومِن وِجْهةِ نَظَرٍ [٢١] كهذه، ما يمكنُ أن يُقالَ إنّه يُوجَدُ بِالمعنى الحقيقيِّ لِلْكلمةِ لَيْسَ إلّا هذا الجَذْرَ الميتافيزيقيَّ الوَحيد لِلْأشياءِ جميعًا. وبِهذا المَعْنَى، تكونُ الكَثْرةُ المُلاحظةُ هنا وَحْدَةً. النّقطةُ المُهمّةُ الوحيدةُ هي أنّ «الوَحْدَةَ» في هذا المَقامِ هي وَحْدَةٌ ذاتُ تفاصيلَ داخليّةٍ. ويُسمَّى هذا المَقامُ «جَمْعَ الجَمْعِ» لِلسَّبَب نفسِه المُتمثِّلِ في أنّ أَشْياءَ الظّاهِرِ التي كانَتْ قد استحالَتْ ذاتَ مَرّةٍ إلى الوَحْدةِ المُطْلَقةِ لِلْفَناءِ التّامِّ في مَقامِ «الفَناء»، أي «الجَمْعِ» الأوّل، «يُفصَلُ» بينَها ثانيةً، ثُمّ مَرّةً أخرى «تُجْمَعُ» في هذه الرُّؤيةِ الجديدة لِلْوَحْدة.

وتَبَعًا لِذلك، ومِن وِجْهةِ النّظَرِ الخاصّةِ هذه، يكمُنُ الاختلافُ بينَ الوَحْدةِ في مَقامِ «الفَناء»، أي الجَمْع، والوَحْدةِ في مَقامِ «البَقاء» أو جَمْعِ الجَمْع، في حقيقةِ أنّ الوَحْدةَ في مَقامِ «الفَناء» وَحْدَةٌ بسيطةٌ مُطْلَقةٌ بِغَيْر تفصيلٍ داخليٍّ واضحٍ، بينَما الوَحْدَةُ التي تُرى في مَقامِ «جَمْعِ الجَمْعِ» وَحْدةٌ ذاتُ انفصالٍ، داخليًّا. والحقيقةُ، كما تُلاحَظُ في هذا المقامِ الأخيرِ، تكونُ مِن الوِجْهةِ الفلسفيّةِ *a coincidentia oppositorum*، بِمعنَى أنّ الوَحْدةَ كَثْرةٌ، والكَثْرةَ وَحْدةٌ. وهي مَبْنيّةٌ عَلَى رُؤيةِ الوَحْدَةِ في صَميمِ الكَثْرةِ، والكَثْرةِ في صَميمِ الوحدة. لِأنّ الأمرَ كما يقولُ اللّاهيجيُّ: تعمَلُ الوَحْدةُ أو المُطْلَقُ هُنا عَمَلَ مِرْآةٍ تعكِسُ كُلَّ أشياءِ الظّاهِرِ، بينَما تعمَلُ الكَثْرةُ أو أشياءُ الظّاهِرِ عَمَلَ عَدَدٍ لا مُتناهٍ مِن المَرايا، التي تعكِسُ كُلُّ واحدةٍ مِنها بِطَريقتِها الخاصّةِ المُطْلَقَ نفسَه - وهو تَمْثيلٌ مُشابِهٌ تمامًا لِلصّورةِ البُوذيّة لِلْقَمَرِ المعكوسِ في عَدَدٍ مِن أجسامٍ مختلفةٍ لِلْماءِ، حَيْثُ القَمَرُ نفسُه باقٍ دائمًا في وَحْدَتِهِ الأَصْليّة، مَعَ حقيقةِ أنّه مُنشَقٌّ في أقمارٍ مختلفةٍ كثيرةٍ مُتجلّيةٍ في صُورةِ عُكوسٍ أو انعكاسات[١٥].

[٢٢] ومَن تحقّقَ بِهذا المَقامِ يُعْرَفُ في تقليدِ فَلْسَفةِ الإسلام بِـ «ذِي العَيْنَيْنِ». وهو إنسانٌ يَرَى بِعَينِهِ اليُمْنَى «الوَحْدَةَ»، أي الحقيقةَ المُطْلَقةَ، ولا شَيْءَ

١٥- التّمثيلُ نَفسُهُ مُستعْمَلٌ مِرارًا لِغَرَضٍ مُشابِهٍ في فَلْسفةِ الشّرق. وتَبَعًا لِهذا، ولِنقدِّمْ هنا مِثالًا إضافيًّا واحِدًا، يُلاحِظُ چو تزو Chu Tzŭ (١١٣٠-١٢٠٠م)، وهو فيلسوفٌ كُونفشيوسيٌّ شَهيرٌ مِن سُلالة سُنگ the Sung dynasty، في مَسْألةِ كيفَ يُرْبَطُ المُطْلَقُ الأعْلَى (*t'ai chi*) بِتجلّياتِه في العالَمِ المادّيّ، أنّ المُطْلَقَ الأعْلَى نِسْبةً إلى الكَثْرةِ مِثْلُ القَمَرِ الذي يُعكَسُ في جَداول وبُحَيراتٍ كثيرةٍ، ويمكنُ أن يُرى في كُلِّ مكانٍ بِغَيْرِ أن يُقسَمَ حقيقةً عَلَى كثيرٍ (انظُرْ: Chu Tzŭ Yü Lei, Book 94).

غيرَ الوَحْدَةِ، بينَما يَرَى بِعَينِه اليُسْرَى «الكَثْرَةَ»، أي عالَمَ أشياءِ الظّاهر. وما هو أكثَرُ أهمّيّةً في شأنِ هذا النَّمَطِ مِن الرّجال أنّه، إضافةً إلى رُؤيتِهِ المُتزامِنةِ لِلْوَحْدةِ والكَثْرة، يَعْلَمُ أنّ هاتَيْنِ الاثنتَيْنِ هما في النّهاية شَيْءٌ واحِدٌ تمامًا. وإذِ الحالُ كذلك، يُدْرِكُ في كلِّ واحِدٍ مِن الأشياءِ الموجودة فِعْليًّا مَظْهَرَيْنِ مختلفَيْنِ: مَظْهَرَ «الفَناء» ومَظْهَرَ «البَقاء». وغَنِيٌّ عن الذِّكْرِ أنّ مُصْطلَحَي «الفَناءِ» و«البَقاء» يُستعمَلَانِ بِالمعنَى الوُجوديِّ ontological، مَعَ أنّهما لَيْسَا مُنفكَّيْنِ عن التّجربةِ الذّاتيّةِ المعروفةِ عَلَى الوِلاءِ بِالاسْمَيْنِ نفسَيْهما.

مَظْهَرُ «الفَناءِ» في شَيْءٍ مِن الأشياءِ هو المَظْهَرُ الذي فيه يُعَدُّ شَيْئًا مُحدَّدًا، ومُتعيِّنًا، ومُشخَّصَ الذّات. وفي هذا المظْهَرِ، كُلُّ شَيْءٍ موجودٍ يكونُ تمامًا غيرَ موجودٍ، «لا شَيءَ». لِأنّ «الوجودَ» الذي يَبدُو أنّه يمتلكُه هو عَلَى الحقيقةِ وجودٌ مُستعارٌ؛ في ذاتِهِ يكونُ «باطلًا» ويبقَى عَلَى أساسِ العَدَمِ.

مَظْهَرُ «البَقاءِ»، خِلافًا لِذلك، هو المَظْهَرُ الذي فيه الشّيءُ نفسُه يُعَدُّ حقيقةً بمعنى صُورةٍ مُتعيِّنةٍ لِلْمُطْلَق، صُورةٍ ظاهرةٍ فيها يتجلّى المُطْلَقُ. وفي هذا المَظْهَر، لا شَيْءَ في عالَمِ الوجودِ يكون غيرَ حقيقيّ.

كُلُّ شَيْءٍ موجودٍ عَلَى نحوٍ ملموسٍ يكونُ جَمْعًا خاصًّا لِهذَيْنِ المَظْهَرَيْنِ السَّلْبيِّ والإيجابيِّ، مَوْضِعًا لِلِّقاءِ بينَ المؤقَّتِ والسَّرْمَدِيِّ، بَيْنَ المُحدَّدِ واللّامُحدَّدِ، بينَ النّسبيِّ والمُطْلَقِ. والجَمْعُ بَيْنَ هذَيْنِ المَظْهَرَيْنِ يُنتجُ مفهومَ شَيْءٍ «مُمْكِنٍ». وخِلافًا لِلْفِكْرةِ العاديّةِ لِـ «إمكانيّةٍ» وُجُوديّة ontological [٢٣] «possibility»، لا يكونُ الشّيءُ «المُمْكِنُ» شَيْئًا نِسْبيًّا ومُحدَّدًا عَلَى نحوٍ صِرْفٍ. ومِن حَيْثُ هو مَحَلٌّ لِلتّجلّي الإلهيّ، له مَظْهَرٌ آخَرُ يربطُهُ مُباشَرةً بِالحقيقةِ المُطْلَقة. وفي كُلِّ شَيْءٍ قائمٍ بذاته، وليكُنْ ذلك أَدْنَى شَيْءٍ يمكنُ تخيُّلُه، يُدْرِكُ

الصّوفيُّ - الفيلسوفُ تجلّيًا مُتعيّنًا لِلْمُطْلَق.

هذا الوَضْعُ الميتافيزيقيُّ يَصِفُه محمودٌ الشَّبَسْتَرِيُّ في كِتابِه گُلْشَنِ راز [بالفارسيّة بمعنى: رَوضة السِّرّ] مِن خِلالِ جَمْعٍ لِتعبيرَيْنِ مُتضادَّيْنِ مِثْل: «لَيْلةٌ ساطعةٌ وَسْطَ نَهارٍ دامِسٍ» (شَبِ رُوشَنْ مِيانِ رُوزِ تاريك)[١٦]. و«اللّيلةُ السّاطعةُ» في هذا التّعبيرِ تُشيرُ إلى البِنْيةِ الخاصّة لِلْحَقيقة كما تتجلّى في مَقامِ «الفَناء» الذّاتيّ والمَوضوعيّ الذي يَشْهَدُ فيه المَرْءُ فَناءَ كُلِّ التّجلّياتِ الخارجيّةِ لِلْحَقيقة. فهي «لَيْلةٌ» لِأنّه في هذا المَقامِ لا شَيْءَ يمكنُ تَبيُّنُه؛ الأشياءُ جميعًا فَقَدَتْ ألوانَها وصُوَرَها الخاصّةَ وغَرِقَتْ في ظُلْمةِ اللّاتمييزِ الأَصْليّ. وهذه «اللّيلةُ» الميتافيزيقيّةُ، في أيّة حالٍ، يُقالُ عنها إنّها «ساطعةٌ» لِأنّ الحقيقةَ المُطْلَقةَ في ذاتِها - أي بعيدًا عن جُمْلةِ اعتباراتِ التّحديداتِ التي تَفرِضُها عَيْنُ بِنْيةِ وَعْيِنا النِّسْبيّ - مُشْرِقةٌ في جَوْهَرِها، مُضيئةٌ ذاتَها هي والآخَرينَ جميعًا.

الشَّطْرُ الثّاني مِن التّعبيرِ السّابق يمضي هكذا: «وَسْطَ النّهارِ الدّامِسِ». ويعني هذا أوّلًا أنّ هذه الوَحْدةَ المُطْلَقةَ تُظهِرُ نفسَها في عَيْنِ الكَثْرة، في صُورةِ أَشْياءَ نِسْبيّةٍ مُتعيِّنةٍ. وبِهذا المعنى وفي هذه الصّورةِ، يمكنُ الحقيقةَ المُطلَقَةَ أن تُرى بوضوحٍ في العالَمِ الخارجيّ، مِثْلَما أنّ كُلَّ شَيْءٍ قابِلٌ لِلرُّؤيةِ في ضَوْءِ النّهار. ومَهْما يكُنْ، فإنّ النّهارَ الذي فيه تُجلّى هذه الأشياءُ جميعًا لِأَعْيُننا لَيْسَ إلّا نهارًا ظاهريًّا a phenomenal daylight والأشياءُ التي تظهَرُ فيه هي في ذاتِها مِن طبيعةِ الظُّلْمةِ واللّاوجود mon-existence. وهذا مَبْعَثُ أن يُوصَفَ «النّهارُ» بِأنّه «دامِسٌ».

١٦- گُلْشَنِ راز (مصدر سابق)، البيت ١٠٠. انظُرْ شَرْح اللّاهيجيّ، ص١٠١. وما بَيْنَ قوسَيْنِ هو الأَصْلُ الفارسيُّ لِما بَيْنَ علامتَي تنصيصٍ قَبْلَه.

هذانِ المَظهَرانِ المُتضادّانِ لِلْحقيقة، أي النّورُ والظُّلْمةُ، اللّذانِ يُقالُ إنّهما يُلْحَظانِ في كُلِّ شيءٍ، يأتيانِ بِنا مُباشَرةً إلى السُّؤال: بِأيِّ معنًى، وإلى أيّةِ دَرَجةٍ، تكونُ أشياءُ الظّاهِرِ حقيقيّةً؟ مَسألةُ «الحقيقةِ» أو «اللّاحقيقةِ» في شأنِ عالَمِ الظّاهِرِ مَسْألةٌ حاسِمةٌ عَلَى الحقيقة في الفلسفةِ الإسلاميّة التي تقسِمُ عَلَى نحوٍ واضحٍ المُفكِّرينَ عَلَى أصنافٍ مختلفةٍ مؤلِّفةٍ فيما بينَها نوعًا مِن الهَرَميّةِ الرّوحيّةِ. ويقترحُ حَيْدَرٌ الآمُليُّ في هذا الشّأنِ تقسيمًا ثُلاثيًّا: ١- العَوامُّ أو ذَوو العَقْل، ٢- الخَواصُّ أو ذَوو العَيْن، ٣- خَواصُّ الخَواصِّ أو ذَوو العَقْلِ والعَيْن[١٧].

المَقامُ الأدنَى يمثِّلُه أفرادُ الصِّنْفِ الأوّل الذين لا يَرونَ إلّا الكَثْرةَ. وهم أولئكَ الذين يكونونَ مؤمنينَ إيمانًا راسخًا بِأنّ الأشياءَ التي يدركونَها في هذا العالَمِ هي الحقيقةُ الوَحيدةُ التي لا شيءَ بَعْدَها. ومِن وِجْهةِ نَظَرِ الصّوفيّ - الفيلسوفِ الحقيقيّ، تكونُ أَعْيُنُ هؤلاءِ النّاسِ محجوبةً بِالصُّوَرِ الظّاهريّةِ لِلْكَثْرةِ عن رُؤيةِ الوَحْدةِ التي تَقَعُ تحتَها. وأشياءُ الظّاهِرِ، بَدَلًا مِن أن تكشِفَ بِعَيْنِ طَريقةِ وجودها عن شيءٍ يتجلّى مِن خِلالِها، تعمَلُ في صُورةِ حُجُبٍ تَعُوقُ رُؤيةَ ذلك الشّيءِ المُتجلِّي. وهذا الوَضْعُ كثيرًا ما يُشبَّهُ في الفلسفةِ الإسلاميّةِ بِحالةِ أولئك الذين ينظرونَ إلى الصُّوَر المعكوسة في مِرآةٍ بِغَيْرِ أن يكونُوا مدركينَ وجودَ المِرآة. وفي هذا التّمثيل، ترمزُ المِرآةُ إلى الحقيقةِ المُطْلَقة، وترمزُ الصُّوَرُ المعكوسةُ فيها إلى أشياءِ الظّاهر. ومِن وِجْهةِ الموضوع، حتّى أُناسُ هذا الصِّنْفِ يدركونَ الصُّوَرَ عَلَى سَطْحِ المِرْآة. ولَنْ تُوجَدَ صورةٌ قابِلةٌ لِلْإدراكِ بِغَيْرِ المِرْآة. أمّا مِن وِجْهةِ الذّاتِ فإنّهم يعتقدونَ أنّ هذه الصُّوَرَ أشياءُ حقيقيّةٌ [٢٥] وقائمةٌ

١٧- انظر: جامع الأسرار، (مصدر سابق)، ص١١٣، ص٥٩١.

بِنَفْسِها. ويُصادفُ أن يكونَ تمثيلُ المِرآةِ أحَدَ تلكَ التّمثيلاتِ التي تتكرّرُ في الفلسفةِ الإسلاميّة في مناسباتٍ مختلفةٍ كثيرة. تمثيلٌ آخَرُ له هذه الطّبيعةُ، هو التّمثيلُ بِالبَحْرِ المضطَرِبِ بالأمواج، الذي يشيرُ، في السّياقِ الميتافيزيقيِّ الخاصِّ الذي نحنُ مهتمّون به فِعْليًّا، إلى أنّ النّاسَ يَلْحَظون فقط الأمواجَ التي تتدافَعُ، ناسينَ حقيقةَ أنّ الأمواجَ ما هي إلّا الصُّوَرُ الخارجيّةُ التي يَتّخِذُها البَحْرُ. ويقولُ جامي[١٨] واصِفًا كيفَ تحجُبُ الكَثْرةُ الظّاهريّةُ وتُخْفي الوَحْدةَ الأساسيّةَ لِلْحقيقة:

- الوجــودُ بَحْــرٌ، ذُو أمــواجٍ تَخْتَــدِمُ عَلَــى الــدَّوام،

ومِــن البَحْــرِ لا يَــرَى عامّــةُ الخَلْــقِ إلّا المَــوْجَ

- فتأمَّلْ كيفَ أنّه مِن قاعِ البَحْرِ تَظهَرُ أمواجٌ لا تُحصَى عَدًّا،

عَلَى سَطْحِ البَحْرِ، أمّا البَحْرُ نفسُه فيبقَى مُحتجِبًا داخِلَ الموج

وأغتنِمُ هذه الفُرْصةَ لكي أشيرَ إلى أنّ الفلاسفةَ المُسْلمينَ يميلونَ إلى استعمالِ التّمثيلاتِ والتّشبيهاتِ في الميتافيزيقا، خاصّةً في إيضاحِ الصِّلةِ المتناقِضة في الظّاهِرِ بينَ الوَحْدةِ والكَثْرةِ، أو الحقيقةِ المُطْلَقةِ وأشياءِ الظّاهر. والاستعمالُ المُتكرِّرُ لِلتّمثيلاتِ في الميتافيزيقا إحدى السِّماتِ المُميِّزةِ لِلْفلسفةِ الإسلاميّة، أو عَلَى الحقيقة لِلْفلسفةِ الشَّرْقيّةِ عُمومًا. ولا ينبغي أن يُتّخذَ مُحسِّنًا شِعْريًّا. وإنّ وظيفةً إدراكيّةً تُحدَّدُ عَلَى نحوٍ واضحٍ لِاستعمالِ التّمثيلات أو المَجازات[١٩].

١٨- اللّوائح، (سابق)، ص٦١.

١٩- في شأن التّمييزِ بينَ الوظيفةِ التّزيينيّة التّحسينيّة والوظيفةِ الإدراكيّةِ لِلتّمثيلاتِ أو المجازات انظُر:

Marcus B. Hester: The meaning of Poetic Metaphor, The Hague-Paris, 1967, Introduction.

ولَعلَّ هذا يُذكِّرُنا حَقًّا بِفَهْمِ فِتْجنشتاين Wittgenstein لِمَفهومِ «رُؤيةِ الشَّيْءِ كأنّه.. see as». ويُسمِّي هذه الحالَ الأخيرةَ « مَظْهَرَ – عَمَى aspect-blindness»[٢٠].

وعَلَى النّحوِ نفسِه، يكونُ اكتشافُ مَجازٍ مُناسِبٍ في المجالِ العالي لِلْميتافيزيقا عندَ فلاسفةِ الإسلامِ طريقةً خاصّةً لِلتّفكير، طريقةً لِلْإدراك؛ لِأنّه يعني اكتشافَ بعضِ الملامِحِ الدّقيقةِ في البِنْيةِ الميتافيزيقيّة لِلْحقيقة، وهو مظهَرٌ، بِصَرْفِ النَّظَرِ عن كيفيّة وُضوحِه في ذاتِهِ مِن حَيْثُ هو حقيقةٌ لِلْوَعْي المُتعالي، دقيقٌ ومُتملِّصٌ عندَ مستوى التّفكيرِ المَنطِقيّ إلى دَرَجةِ أنّ عَقْلَ الإنسانِ سيكونُ بِغَيْرِه عاجزًا عن الإمساكِ به.

ومَعَ قولِ هذا، سَنُواصِلُ دَرْسَنا المَقاماتِ المختلفةَ في الإدراكِ الميتافيزيقيّ. أولئكَ العامّةُ الذين لا يدركونَ شيئًا وراءَ الكَثْرةِ الذين عندَهم حَتّى كلمةُ «ظاهِرة» لا تدلُّ عَلَى معنًى حقيقيّ، قِيلَ إنّهم يُمثِّلونَ المَقامَ الأدنى في التّسلسل الهَرَميّ. مَقامٌ أعْلَى مِن هذا، يبلُغُه أولئك الذينَ يُدرِكونَ شيئًا وراءَ الأشياءِ الظّاهريّة، مَعَ أنّ هؤلاءِ ما يزالونَ داخِلَ حدودِ العامّة. وهذا الشّيءُ – الكائنُ وراء هو المُطْلَقُ – أو بالمُصْطَلَحِ الدّقيق: اللهُ – الذي يُتصوَّر أنّه المُتعالي المُنزَّهُ the Transcendent. اللهُ، يُنظَرُ إليه هنا عَلَى أنّه آخَرُ مُطْلَقٌ an absolute Other مُنفصِلٌ مِن جِهة الذّاتِ عن عالَمِ الظّاهِرِ. وفي هذا التّصوُّرِ، لَيْسَ ثَمّةَ صِلةٌ داخليّةٌ بينَ اللهِ والعالَم. بينَهما فقط صِلةٌ خارجيّةٌ كالخَلْقِ والمُلْكِ. ومِثْلُ هؤلاءِ النّاسِ يُعْرَفونَ في الإسلام بِـ «أَهْلِ الظّاهِرِ»، أي أولئك الذينَ لا يَرَونَ إلّا

٢٠- Wittgenstein: *Investigations*, p. 213

السَّطحَ الخارجيَّ لِلْحقيقة. ويُقالُ إنّ أعيُنَهم مُصابةٌ بمرضٍ يمنعُهم مِن رُؤيةِ البِنْيةِ الحقيقيّةِ لِلْحقيقة. والإشارةُ هنا إلى مَرَضٍ أو تَشَوُّهٍ خاصٍّ يُصيبُ العَيْن يُسمّى «الحَوَل». والمُصابُ به لَدَيه دائمًا صُورةٌ ثُنائيّةٌ لِما يَراهُ. الشَّيْءُ الواحِدُ يَبدُو لِعَينيهِ شَيْئَيْنِ اثنَيْنِ مُختلفَيْنِ.

الصِّنْفُ الثّاني مِن النّاسِ وَفْقًا لِلتّقسيمِ المُقدَّمِ، هم أولئك الذين ظَفِروا بِرُؤيةٍ مُباشِرةٍ لِلْحقيقةِ المُطْلَقةِ في تَجْرِبة «الفَناء»، بِالمَعْنَيَيْنِ الذّاتيّ والموضوعيّ، أيِ الفَناءِ التّامِّ لِلذّات، [٢٧] وتَبَعًا لِذلك لِكُلِّ أشياءِ الظّاهر، التي تؤلّفُ العالَمَ الظّاهِريَّ الموضوعيَّ. لكنَّ أُناسَ هذا الصِّنْفِ يقفونَ تمامًا عندَ هذا المقامِ ولا يتقدّمونَ إلى ما هو أبعَدُ. ولِنَصِفِ الوَضْعَ بِتعبيراتٍ أكثَرَ مادّيّةً: هؤلاءِ النّاسُ يَعُونَ الوَحْدَةَ المُطْلَقةَ فقط. يَرونَ في كلِّ مكانٍ الوَحْدةَ، لا يَرونَ شيئًا آخَرَ. العالَمُ كلُّه في نَظَرِهم تحوَّلَ إلى وَحْدةٍ مُطْلَقةٍ بِغَيْرِ تفاصِيلَ وتحديداتٍ.

ولا شَكَّ في أنّ هؤلاءِ النّاسَ حِينَ يعودونَ مُباشَرةً مِن تَجْرِبةِ الفَناءِ إلى وَعْيِهم العاديّ، تَغدُو الكَثْرةُ ثانيةً مرئيّةً عندَهم. لكنّ عالَمَ الظّاهِرِ يُرْمَى بِبَساطةٍ عَلَى أنّه وَهْمٌ. وفي أنظارِهم، عالَمُ الكَثْرةِ لَيْسَ له قِيمةٌ مِيتافيزيقيّةٌ أو وُجوديّةٌ لِأنّه جَوْهَريًّا غيرُ حقيقيّ. الأشياءُ الخارجيّةُ لَيْسَتْ «موجودةً»، بِالمعنَى الحقيقيّ لِلْكلمة. هي تَمامًا سَرابٌ عائمٌ، أوهامٌ صِرْفةٌ لا تَعْضُدُها حَقائقُ مُطابقةٌ لَها. ومِثْلُ هذه الرُّؤيةِ مُطابِقةٌ في بِنيتِها الأساسيّةِ لِرُؤيةِ الفيدانتا Vedantic view لِلْعالَمِ الظّاهريّ في فَهمِها الدّارج popular، الذي فيه يُقصَدُ بِكلمةِ «مايا māyā» السّيّئةِ السُّمْعة وَهْمًا صِرْفًا أو مَبْدَأً مُنتِجًا لِلْوَهْم illusion-producing principle.

ومِثْلَما أنّ الفَهْمَ الدّارجَ يُلْحِقُ ظُلْمًا هائلًا بِرُؤيةِ العالَمِ الحقيقيّةِ في فلسفةِ الفيدانتا، يُشوِّهُ التّشديدُ الكُلّيّ في المُطْلَق عَلَى الضّرَرِ الجسيمِ لِعالَمِ الظّاهِرِ في

ميتافيزيقا الإسلام تَشْويهًا مُميتًا الرّؤيةَ الحقيقيّةَ لِمُمثّليها. وبهذا المعنَى، يَتَّهِمُ حَيْدَرُ الآمُليُّ الإسماعيليّةَ بِالكُفْرِ والهَرْطقة[٢١].

ومِن وِجْهةِ نَظَرِ الصّوفيِّ - الفيلسوفِ الأسْمَى، حَتّى أناسُ هذا الصِّنْفِ، حِينَ يُجرِّبونَ رُؤيةَ المُطْلَق، لا يفعلونَ عَمَليًّا غيرَ إدراكِ المُطْلَقِ مِثْلما يُعكَسُ في أشياءِ الظّاهِرِ. لكنّهم لِكَوْنِهم مُنبَهرينَ بِفَرْطِ النُّورِ الصّادِرِ عن المُطْلَقِ، لا يكونونَ مُدْرِكينَ أشياءَ الظّاهِرِ التي يُعْكَسُ فيها. ومِثْلَما أنّه في [٢٨] حالِ أناسِ الصِّنْفِ الأوّلِ يعْمَلُ المُطْلَقُ عَمَلَ المِرآةِ التي تَعكِسُ عَلَى سَطْحِها المصقولِ كلَّ أشياءِ الظّاهر، في الحالِ الحاضِرة أيضًا تعمَلُ أشياءُ الظّاهِرِ عَمَل مَرايا عاكسةٍ لِلْمُطْلَق. وفي الحالَيْنِ كلتَيْهما، يُلاحِظُ الإنسانُ عادةً الصُّوَرَ في المِرْآةِ، والمِرْآةُ نفسُها تبقَى غيرَ مُلاحظةٍ.

وفي المَقامِ الثّالِثِ، أي مَقامِ «خاصّةِ الخاصّة» تُفْهَمُ الصِّلةُ بينَ المُطْلَقِ وعالَمِ الظّاهِرِ الفَهْمَ الصّحيحَ في صُورةِ التقاءِ ضِدَّي *coincidentia oppositorum* الوَحْدةِ والكَثْرة. وإضافةً إلى ذلك، في هذه المِنطقةِ تُعْرَضُ القِيمةُ الإدراكيّةُ لِلتّفكيرِ الميتافيزيقيّ التي أُشيرَ إلَيها قبْلُ، عَلَى نحوٍ أكثَرَ غَزارةً.

أولئكَ الذين ارتقى وَعْيُهم إلى ذِرْوةِ «البَقاء» بَعْدَ تَجْرِبةِ «الفَناء»، يُجرِّبونَ الصِّلةَ بينَ المُطْلَقِ والظّاهِرِيّ في صُورةِ التقاءِ ضِدَّي الوَحْدةِ والكَثْرة. وبِلُغةِ عِلْمِ الكَلامِ، هم أولئكَ القادرونَ عَلَى شُهودِ الله [سُبْحانَه] في المَخْلُوق وشُهودِ المَخْلوقِ في الله. يستطيعونَ أن يَرَوا كُلًّا مِن المِرْآةِ والصُّوَرِ المعكوسةِ عَلَيها، واللهُ والمَخْلوقُ في هذا المَقامِ يَعْمَلانِ عَلَى نحوٍ مُتناوِبٍ عَمَلَ كُلٍّ مِن المِرْآةِ

٢١- جامع الأسرار (سابق)، ص٢١٧، ص٢٢١.

والصُّورة. «الوجودُ» الواحِدُ عَيْنُه يُرَى في الوقتِ نفسِه عَلَى أنّه اللهُ [سُبْحانَه] والمَخْلوقُ، أو الحقيقةُ المُطْلَقةُ وعالَمُ الظّاهِرِ، الوَحْدةُ والكَثْرةُ.

مُشاهَدةُ كَثْرةِ أشياءِ الظّاهِرِ لا تَعوقُ مُشاهَدةَ الوَحْدةِ الصِّرْفةِ لِلْحقيقةِ المُطْلَقة. ولا تَقِفُ مُشاهَدةُ الوَحْدةِ في طَريقِ ظُهورِ الكَثْرة[٢٢]. عَلَى العَكْسِ مِن ذلك، تُكْمِلُ الاثنتانِ إحْداهُما الأخرى في كَشْفِ البِنْيةِ الصِّرْفةِ لِلْحقيقة. لِأنّهما المَظْهَرانِ الأساسِيّانِ لِلْحقيقة: الوَحْدةُ مُمثِّلةٌ مَظْهَرَ «الإطلاقِ» أو «الإجمالِ»، والكَثْرةُ مُمثِّلةٌ مَظْهَرَ «التّقييدِ» أو «التّفصيل». وإذا لم نَفْهَمْ بِهذه الطّريقةِ الوَحْدةَ و[٢٩] الكَثْرةَ في فِعْلِ إدراكٍ واحِدٍ، فلَنْ يكونَ لَدَينا رُؤيةٌ مُتكاملةٌ لِلْحقيقةِ كما هي حَقًّا. ويُسمِّي حَيْدَرٌ الآمُليُّ مِثْلَ هذا الحَدْسِ المتزامِنِ لِمَظْهَرَي الحقيقة: توحيدَ الوجودِ unification of existence، ويَعُدُّه النّظيرَ الفَلْسفيَّ الحقيقيَّ الوَحيدَ لِلتّوحيد الدّينيّ[٢٣]. وحِينَ يُفهَمُ «توحيدُ الوجودِ» هكذا، تجدُه يكمُنُ في حَدْسٍ أساسيٍّ لِحَقيقةِ «الوجودِ» الوحيدةِ، في كُلِّ شيءٍ بِغَيْرِ استثناء. في المُطْلَقِ، الذي يُطابِقُ في عِلْمِ الكلامِ اللهَ [سُبْحانَه]، يَرَى «الوجودَ» في صَفائه المُطْلَقِ ولا محدوديّتِهِ، أمّا في أشياءِ عالَمِ الظّاهِرِ فيُدْرِكُ التّمييزاتِ المحسوسة لِعَيْنِ حقيقةِ «الوجود» وِفاقًا لِتعيُّناتها وتفصيلاتها الدّاخليّة. ومِن وِجْهةٍ فلسفيّةٍ هذا هو الموقِفُ المعروفُ عُمومًا بِـ «وَحْدةِ الوجود»، التي هي فِكْرةٌ ذاتُ أهمّيّةٍ كبيرةٍ تعودُ أساسًا إلى ابنِ عَرَبيّ.

والنّمَطُ الخاصُّ لِلْميتافيزيقا المَبْنيُّ عَلَى هذا النّوعِ مِن الحَدْسِ الوجوديّ

٢٢- السّابق، ص١١٣.

٢٣- المصدر نفسه، الصّفحات ١١٣-١١٥.

يَبْدَأ بِالبَيانِ الذي يُعْلِنُ أنّ المُطْلَقَ وَحْدَه حَقٌّ أو حقيقيٌّ. وأنّ المُطْلَقَ هو الحقيقةُ الوحيدةُ، وأنّه تَبَعًا لِذلك لا شيءَ آخَرَ حَقٌّ أو حقيقيٌّ. وعالَمُ الكَثْرةِ المُتعيِّنُ يكونُ تَبَعًا لِذلك «عَدَمًا» في الجَوْهَر. ومَهْما يَكُنْ، فقد أُضيفَ إلى هذا البَيانِ الأوّليّ مُباشَرةً بَيانٌ آخَرُ: لا يتضمَّنُ هذا بَتاتًا أنّ العالَمَ المُتعيِّنَ باطِلٌ، أو وَهْمٌ أو عَدَمٌ صِرْفٌ. الوَضْعُ الوجوديُّ (الأنطولوجيُّ) لِأشياءِ الظّاهِرِ هو وَضْعُ العلاقاتِ، أي: الصُّوَر النّسبيّة المختلفة والمتنوّعة لِلْمُطْلَقِ نَفْسِه. وبِهذا المعنَى، وبهذا المعنَى فقط، تكونُ هذه جميعًا حقيقيّةً.

ظُهورُ عالَمِ الظّاهِرِ مِثْلَما نُلاحظُه فعليًّا، راجِعٌ في المقامِ الأوّلِ إلى سَبَبَيْنِ مختلفَيْنِ ظاهريًّا يُساوَى كُلٌّ مِنهما بِالآخَر تَمامًا في الواقع: أَحَدُهُما ميتافيزيقيٌّ، والآخَرُ مُنتَمٍ إلى نَظَرِيّة المعرفة epistemological. ومِن الوجْهةِ الميتافيزيقيّةِ أو المتّصِلةِ بِعِلْمِ الوجود، يَظْهَرُ عالَمُ الظّاهِرِ أمامَ أعيُنِنا لِأنّ المطْلَقَ [٣٠] له في ذاتِه تفاصيلُ جوهريّةٌ داخليّةٌ تُسمَّى *الشُّؤونَ* (مُفْرَدُها شأن)، أي أشكالٌ داخليّةٌ لِلْوجود. وتُسمَّى هذه أيضًا «الكَمالات»، وهو تصوّرٌ شَبيهٌ بِطَرِيقةٍ مُهمّةٍ ودالّةٍ بِفِكْرةِ «الفَضائل» (*tê*) عندَ لاو تزو Lao Tzŭ فيما يتّصِلُ بِالطّريقة (*tao*)[٢٤].

وهذه التّفصيلاتُ الدّاخليّةُ تستلزمُ تعيُّنَها. ونتيجةً لِذلك، يَعْرِضُ «الوجودُ» نفسَه في آلافِ التّعيُّنات.

ومِن وِجْهةِ نَظَرِ نَظَرِيّةِ المعرفةِ، مِن ناحيةٍ أُخْرى، فِعْلُ تَعيُّنِ الذّاتِ هذا مِن ناحيةِ الحقيقةِ راجِعٌ إلى التّعيُّناتِ المُلازِمةِ لِلْوَعْي البَشَريِّ المحدود. والمُطْلَقُ أو

٢٤- يُنظَر في هذا الشّأن كتابي:
The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, II, Tokyo, 1967, pp. 122-123.

«الوجودُ» الخالِصُ الصِّرْفُ هو في ذاتِهِ وَحْدةٌ صِرْفةٌ. ويبقَى المُطْلَقُ في وَحْدتِهِ الأصليّة بعيدًا عن كمّيّةِ الصُّوَرِ المختلفةِ التي يمكنُ أن يتجلّى فيها. وبهذا المَعْنَى، يكونُ عالَمُ الكَثْرةِ أو التّعيُّن جوهريًّا مِن عَيْنِ طبيعةِ المُطْلَق؛ إنّه المُطْلَقُ نفسُه. لكنّ الوَحْدةَ الأصليّةَ لِلْمُطْلَق تظهَرُ لِلْوَعْي البَشَريّ مُتمايِزةً في أشياءَ مُتناهيةٍ لا حَصْرَ لَها بِسَبَب تَناهِي الوَعْي. عالَمُ الظّاهِر هو المُطْلَقُ الذي أخفَى صُورتَه الحقيقيّةَ القديمةَ الصّورةِ تحتَ حِجاب الصُّوَرِ الظّاهِرةِ التي تُحدِثُها عَيْنُ التّعيُّناتِ أو التّحديداتِ المُتأصّلةِ في قُدراتِ الإنسانِ عَلَى النّظَرِ المعْرفيّ.

والعَمَليّةُ الموصوفةُ هنا لِظُهورِ الوَحْدةِ الميتافيزيقيّةِ الغَيْرِ المُتعيِّنةِ في الأَصْلِ، في صُوَرٍ مختلفةٍ كثيرةٍ، تُسمَّى في الفلسفةِ الإسلاميّة «تَجَلِّيَ الوجود». ويكونُ تصوُّرُ «التَّجَلِّي» مُطابِقًا مِن حَيْثُ البِنْيةُ لِلتَّصَوُّرِ الفيدانتيّ Vedantic conception لِـ *adhyāsa* أو «الفَرْضِ مِن فَوْقَ superimposition»، الذي وَفْقًا له تبدو الوَحْدةُ اللّامُنقَسِمةُ أصلًا للبَرَهْمَن نِرْگونا الخالِصِ pure *nirguna Brahman*، أو المُطْلَقِ الغَيْرِ المُحدَّدِ إطلاقًا، مُنقسِمةً بِسَبَبِ «الأسماءِ والصُّوَرِ» المختلفةِ (*nāma-rūpa*) التي تُفْرَض عَلَى المُطْلَقِ بِفِعْلِ الجَهْل (*avidyā*). [٣١] ومِن وِجْهةِ نَظَرِ التّشابُهِ بينَ الفلسفةِ الإسلاميّة والفيدانتا Vedanta، يمكنُ مُلاحَظةُ أنّ «الجَهْلَ avidyā»، الذي هو ذاتيًّا «جَهْلُ» الإنسانِ الحقيقةَ الصّادقةَ لِلأشياء، هو موضوعيًّا عَيْنُ الشَّيْء المُسمَّى māyā الذي هو طاقةُ تكييفِ الذّاتِ self-conditioning المُتأصِّلةُ في البَرَهْمَن Brahman نفسِه. و«الأسماءُ والصُّوَرُ»، التي يُقالُ إنّها تُفْرَضُ مِن علٍ عَلَى المُطْلَقِ مِن جانِبِ «الجَهْل avidyā» ستُطابِقُ مفهومَ «الماهِيّات quiddities» الإسلاميَّ التي هي عَيْنُ الصُّوَرِ المُتجلّيةِ لِـ «الأسماءِ والصّفاتِ» الإلَهيّة.

و«المايا» الفيدانتيّةُ مِن حَيْثُ هي الطّاقةُ المُتعيِّنةُ لِلْمُطْلَق ستجِدُ نَظيرها الإسلاميَّ الدّقيقَ في مفهومِ «الرّحمةِ الوجوديّةِ» الإلَهيّة.

ومَهْما يكُنْ، فإنّه حَتّى في مَقامِ تعيُّنِ الذّات أو تجلّيها، تَبْدو بِنْيةُ الحقيقة كما تَراها عَيْنا صُوفيٍّ - فيلسوفٍ حقيقيٍّ مُضادّةً تمامًا لِعَيْنِ الحقيقة كما تَبْدو لِلْوَعي النِّسبيِّ لِإنسانٍ عاديٍّ. لِأنّه في عَيْنَي الإنسانِ العاديّ المُمثِّلتَيْنِ لِلرُّؤيةِ العاديّةِ لِلْأشياء، تكونُ الظَّواهِرُ مرئيّةً وظاهرةً، بينَما يكونُ المُطْلَقُ مُحْتجِبًا. لكنْ في الوَعْي الغَيْرِ المُقيَّدِ عندَ الصّوفيِّ - الفيلسوفِ الحقيقيّ، يَحدُث دائمًا وفي كُلِّ مكانٍ أنّ المُطْلَقَ هو الذي يكونُ ظاهِرًا، بينَما تبقَى الظّواهِرُ في الخَلْفيّةِ.

وهذه البِنْيةُ الخاصّةُ لِلْحقيقةِ في مَظْهَرِ تجلّيها، ناشئةٌ عن ذلك الذي أشَرْتُ إليه مِرارًا في تضاعيفِ هذه المحاضَرة؛ وأعني بذلك أنّ عالَمَ الظّواهِرِ المتعيِّنَ لَيْسَ حقيقيًّا مِن جِهةِ الوجود. فلا شَيْءَ مِن أشياءِ الظّاهِرِ لَهُ في ذاتِه جَوْهَرٌ وجوديٌّ (أنطولوجيّ). وتُطابِقُ الفِكْرةُ الإنكارَ البُوذيَّ الشّهيرَ، المُسمَّى svabhāva أو «الطّبيعةَ الذّاتيّةَ self-nature»، لِأيّ شَيْءٍ في العالَم. وبِهذا المعنى، تكون وِجْهةُ النّظَرِ الفلسفيّةُ لِمَدْرسة «وَحْدةِ الوجود» عَلَى نحوٍ أكثَرَ وضوحًا مُضادّةً لِلْماهِيَويّةِ antiessentialism. وكُلُّ ما يُدْعَى «الماهِيّاتِ» يُحوَّلُ إلى وَضْعِ الباطِلِ أو الزّائفِ fectitious. وأعْلَى دَرَجةٍ لِلْحقيقةِ يُعترَفُ بِها لَها هي دَرَجةُ «الوجودِ المُستعار». ويعني هذا أنّ «الماهِيّاتِ» تُوجَدُ لِأنّها يَحدُثُ أن تكونَ تكييفاتٍ وتعيُّناتٍ فِعْليّةً [٣٢] كثيرةً جدًّا لِلْمُطْلَقِ الذي هو وَحْدَه يمكنُ أن يُقالُ إنّه يُوجَدُ، بِأكملِ معنًى لِهذه الكلمة.

وفي شأنِ الوَضْعِ الوجوديّ (الأنطولوجيّ) لِعالَمِ الظّاهِرِ وصِلَتِه بِالمُطْلَقِ يقترِحُ الفلاسفةُ المُسْلمونَ هنا عَدَدًا مِن التّمثيلاتِ الموضِحة. ونَظَرًا إلى الأهمّيّةِ

المذكورةِ قَبْلُ للّتفكير المجازيّ أو التّمثيليّ في الإسلام. سأقدّمْ هنا قليلًا مِنها. يقولُ محمودٌ الشَّبَسْتريّ[٢٥] في منظومته *گلشن راز*:

الظُّهورُ لِكُلِّ الأشياءِ «الأُخَرِ» (ما خلا المُطْلَق) سَبَبُه

خيالُكَ (أي بِنيةُ إدراكِ الإنسان)

وذلك مِثْلُ ما تظهَرُ نقطةٌ دائرةٌ

بِسُرْعةٍ فائقةٍ في صُورة دائرةٍ

وفي شأنِ هذَيْنِ البيتَيْنِ، يقدِّمُ اللّاهيجيُّ المُلاحظةَ الآتيةَ: ظُهورُ عالَمِ الكَثْرةِ، مِن حَيْثُ هو شَيءٌ «آخَرُ» غيرُ المُطْلَقِ، سَبَبُه عَمَلُ مَلَكةِ الخَيالِ الذي يُبنَى عَلَى إدراكِ الحِسِّ sense perception والذي بِطبيعتِه يكون عاجزًا عن تجاوز السَّطْحِ الظّاهِريِّ لِلْأشياء. والحَقُّ أنّه لَيْسَ ثَمّةَ إلّا حقيقةٌ وَحيدةٌ مُتجلِّيةٌ في آلافِ الصُّوَرِ المختلفة. لكنّه في هذا المجالِ، إدراكُ الحِسّ غيرُ جديرٍ بالثِّقةِ البتّةَ. ذلك لِأنّه قابِلٌ لِأن يَرَى سَرابًا في صُورةِ شَيْءٍ موجودٍ حقيقةً، في حِينَ أنه عَلَى الحقيقةِ غيرُ موجود. فهو يُبصِرُ قَطَراتِ المطَر نازلةً مِن السّماء في صُورةِ خطوطٍ مستقيمة. والإنسانُ الجالِسُ في زَورقٍ، يَميلُ إلى اعتقادِ أنّ الشّاطئَ يتحرّكُ بينَما يَظلُّ الزّورقُ في مكانه[٢٦]. وفي الظُّلْمةِ، حِينَ يَحدُثُ أن تُدارَ جَمْرةٌ بِسُرعةٍ شديدة

٢٥- گلشن راز (سابق)، البيت ١٥، ص١٩.

٢٦- يُقارَنُ بِما يقولُه الأستاذُ الزَّنّيُّ Zen master دُوجن Dôgen في شأن الوَضْعِ نفسِه في كتابه Shô Bô Gen Zô (III Gen Jô Kô An): «لو أنّ شخصًا عَلَى مَتْنِ سَفينةٍ أدار عينَيه نحوَ الشّاطئ، لاعتقدَ خطأً أنّ الشّاطئَ هو الذي يتحرّكُ. لكنّه لو أنعَمَ النّظَرَ في سَفينتِه لَتحقّقَ مِن أنّ السّفينةَ هي التي تتقدّمُ. وعَلَى هذا النّحوِ تَمامًا، إذا ما كوّنَ المرءُ لِنَفْسِه رأيًا زائفًا عن ذاتِه ثُمّ تأمّلَ عَلَى ذلك الأساسِ الأشياءَ في العالَم، كان مُعَرَّضًا لِأن يكونَ لَدَيه ⟸

[٣٣]، نتخيّلْ نحنُ طبيعيًا دائرةَ مُشِعَةَ مُتَقِدةً. ما هو موجودٌ حقًّا في هذه الحالِ هو جَمْرَةُ النّارِ بوَصْفِها نُقْطةَ نار. لكنّ الحَرَكةَ الدّائريّةَ الرّشيقةَ السّريعةَ تجعَلُ نقطةَ النّارِ تظْهَرُ في صُورة دائرةِ ضَوْءٍ. ويقولُ اللّاهيجيّ: هكذا هي العلاقةُ بينَ المُطْلَقِ الذي حالةُ الوَحْدةِ لَدَيْه شَبيهةٌ بنُقطةِ نارٍ، وعالَمِ الكَثْرةِ الذي يُشْبِهُ في بِنْيتِه الأساسيّةِ الدّائرةَ التي تُحدِثُها حَرَكةُ النّقطة[٢٧]. بتعبيرٍ آخر: عالَمُ الظّاهِرِ أثَرٌ خَلْفَه وَراءَهُ الفِعْلُ الإبداعيُّ المتواصِلُ دائمًا لِلْمُطْلَق the Absolute.

والمَسْألةُ الفلسفيّةُ هنا هي الوَضْعُ الوجوديُّ (الأنطولوجيُّ) لِدائرةِ الضّوء. ومِن الواضِحِ أنّ الدّائرةَ لا «تُوجَدُ» بِالمعنَى الدّقيقِ لِلْكلمة. وهي في ذاتِها زائفةٌ وغيرُ حقيقيّة. وواضِحٌ بالقَدْرِ نفسِه أيضًا، في أيّةِ حال، أنّ الدّائرةَ لا يمكنُ أن يُقالَ إنّها لا شَيْءَ البتّةَ. فإنّها «تُوجَدُ» بمعنًى ما. هي حقيقيّةٌ بِقَدْرِ ما تظهَرُ لِوَعْينا، وكذا بِقَدْرِ ما تُوجِدُها نقطةُ النّارِ التي هي موجودةٌ حقيقةً عَلَى المستوى التّجريبيّ لتجربتنا. الوَضْعُ الوُجوديُّ (الأنطولوجيُّ) لِكُلِّ أشياءِ الظّاهِرِ التي تُلاحَظُ في هذا العالَمِ، هو في جوهَرِه مِن طبيعةٍ كهذه.

تمثيلٌ مُهِمٌّ آخَرُ اقترحَه فلاسفةُ الإسلام هو تمثيلُ الحِبْرِ والحُروفِ المختلفة التي تُكتَبُ به[٢٨]. فإنّ الحروفَ المكتوبةَ بِالحِبْرِ لا توجَدُ حقيقةً بِوَصفِها حُروفًا.

⟸ رَأيٌ مُخطِئٌ عن طَبيعةِ عَقْلِه هو كما لو كان هذا العَقْلُ قائمًا بِنَفْسِه. ومَهْما يكُنْ، فإنّه إذا شاءَ أن يَعرِفَ حقيقةَ الأمْرِ مِن خِلالِ تَجْرِبةٍ مُباشِرةٍ (مُطابِقةٍ لِتجْربة «الفَناء» في الإسلام) وعادَ إلى عَيْنِ مَصْدَرِ الأشياءِ كُلِّها (وَفْقًا لِفِكْرةِ «الوجودِ» الإسلاميّة في حالَتِها الأصْليّة التي هي الوَحْدةُ)، لاحظَ بوضوحٍ أنّ عَشَراتِ آلافِ الأشياءِ (كُلَّ أشياءِ الظّاهِرِ) لا ذاتَ لَها ego-less (لَيْسَ لها وجودٌ مُستقِلٌّ قائمٌ بنَفْسِه)».

٢٧- شَرْح گُلْشَنِ راز (سابق)، ص١٩.

٢٨- يُنظَرُ: حيدر الآمُليّ: جامِع الأسرار (سابق)، الصّفحات ١٠٦-١٠٧.

لِأنّ الحروفَ لَيْسَتْ إلّا صُوَرًا مختلفةً حُدِّدَتْ لَها مَعانٍ مِن خلالِ الاصطلاح. وما يُوجَدُ حَقًّا وعَلَى نحوٍ ملموسٍ هو الحِبْرُ فَحَسْبُ. «وُجودُ» الحُروفِ لَيْسَ عَلَى الحقيقة إلّا «وُجودَ» الحِبْرِ الذي هو الحقيقةُ الفَريدةُ الوحيدةُ التي تُظهِّرُ نفسَها في صُوَرٍ كثيرةٍ لِتكيُّفِ الذّات. وعَلَى المَرْءِ أن يستحِثَّ، قبْلَ كلِّ شيءٍ، العَيْنَ لكي تَرَى عَيْنَ حقيقةِ الحِبْرِ في الحُروفِ جميعًا، ثُمّ بعدَئذٍ لِتَرَى الحُروفَ في صُورةِ تكييفاتٍ فِعْليّةٍ كثيرةٍ لِلْحِبْر.

التّمثيلُ التّالي - تمثيلُ البَحْرِ والأمواج - رُبّما يكونُ أكثَرَ أهمّيّةً في أنّه أوّلًا يُشارِكُ فيه عَدَدٌ مِن الأنظمةِ الفلسفيّةِ الغَيْرِ الإسلاميّة في الشّرق، وهو تَبَعًا لِذلك مُلائمٌ لِأن يَكْشِفَ عن واحِدٍ مِن أنماطِ التّفكيرِ المشترَكةِ الأساسيّة كثيرًا في الشَّرْق؛ وأنّه ثانيًا يُنبِّهُ عَلَى أمْرٍ في غايةِ الأهمّيّة لم تُوضِحْهُ التّمثيلاتُ السّابقةُ؛ أعني أنّ المُطْلَقَ بِقَدْرِ ما هو المُطْلَقُ the absolute لا يمكنُه حقًّا أن يستغنيَ عن عالَمِ الظّاهر، مِثْلَما أنّ «وُجودَ» عالَمِ الظّاهِرِ لا يمكنُ تَصوُّرُه إلّا عَلَى أساسِ «وُجودِ» المُطْلَقِ، أو، عَلَى نحوٍ أكثَرَ دِقّةً، «الوجودِ» الذي هو المُطْلَقُ نفسُه.

طَبْعًا، المُطْلَقُ يمكنُ العَقْلَ أن يتصوّرَه كائنًا وراءَ كُلِّ التّقييداتِ أو التّعيُّناتِ، ثمّ كما رأينا قَبْلُ، يمكنُ حَتّى أن يُتعرَّفَ حَدْسيًّا بِما هو كذلك، في وَحْدَتِهِ السَّرْمَديّة ولا شَرْطيّتِه المُطْلَقة. بل في مقدورِنا أن نتقدّمَ خطوةً ونتصوّرَه في صُورةِ شيءٍ وراءَ شَرْطِ اللّاشَرْطيّة نفسِه[٢٩].

٢٩- يُعْرَفُ هذا بِالمَقامِ الذي فيه يُتصَوَّرُ «الوجودُ» لا بِشَرْطٍ مَقْسَم؛ أي مقامِ لا شَرْطيّةٍ مُطْلَقةٍ فيها يُتصوَّرُ «الوُجودُ» غيرَ مُتعَيِّنٍ أو مُحدَّدٍ حتّى مِن جانبِ خاصّيّةِ الغَيْرِ المَشْروط. ويُطابِقُ هذا المَقامُ ما يُسمِّيه لاو تزو Lao Tzŭ «سِرَّ الأسرار» (*hsüan chih yu hsüan*) وما يَدُلُّ عليه چوانغ تزو Chuang Tzŭ بِتكرارِ كلمة *wu* أو «اللّاوجود»، أي *wu wu* قاصدًا «اللّالاوجود».

لكنَّ رُؤيةً كهذه لِلْمُطْلَقِ حَدَثٌ يَحدُثُ فقط في وَعْينا. في عالَمِ حقيقةِ خارِجِ الذِّهنِ extra-mental reality، لا يُمكِنُ المُطْلَقَ حَتّى لِلَحْظةٍ أن يبقَى بِغَيرِ تَجَلٍّ.

ومِثْلَما يقولُ حَيْدَرٌ الآمُليُّ[٣٠]: «إنّ البَحْرَ، ما دامَ هو البَحْرَ، لا يمكنُه أن يَفصِلَ نفسَه عن الأمواجِ؛ ولا يمكنُ الأمواجَ أن تبقَى مُستقِلّةً عن البَحْرِ. إضافةً إلى ذلك، حِينَ يَظْهَرُ البَحْرُ في صُورةِ مَوْجةٍ، لا يُمكِنُ الصّورةَ إلّا أن تكونَ مختلفةً عن صُورةِ الموجةِ الأخرى، لِأنّه مُستحيلٌ عَلَى الإطلاق أن تَظْهَرَ مَوْجَتانِ في الموضِعِ نفسِه تحتَ صُورةٍ وَحيدةٍ».

ويُميِّزُ حَيْدَرٌ الآمُليُّ في هذه العلاقةِ الخاصّةِ بينَ البَحْرِ والأمواجِ صُورةً دقيقةً لِلْعلاقةِ الوجوديّة (الأنطولوجيّة) بينَ مَقامِ «الوُجُودِ» اللّامُتعيِّنِ ومَقامِ العالَمِ المتعيِّن. يقولُ[٣١]: «اعْلَمْ أنّ الوجودَ المُطْلَقَ أو الله [تعالى] مِثْلُ مُحيطٍ لا مُتناهٍ، أمّا الأشياءُ المتَعيِّنةُ والكائناتُ الفَرْديّةُ فمِثْلُ أمواجٍ أو أنهارٍ لا تُحصَى عَدًّا. ومِثْلَما أنّ الأمواجَ والأنهارَ لَيْسَتْ إلّا الاندياحَ أو الانتشارَ the unfolding لِلْبَحْرِ وَفْقًا لِلصُّوَر التي تستدعيها كمالاتُه التي يمتلكُها بِوَصْفِه ماءً وكذا خاصِّيّاتُه التي يمتَلكُها بِوَصْفِه بَحْرًا، لا تكونُ الكائناتُ أو الموجوداتُ المُتعيِّنةُ إلّا الاندياحَ أو الانتشارَ لِلْوُجودِ المُطْلَقِ تحتَ تلك الصُّوَرِ التي تستدعيها كَمالاتُه الذّاتيّةُ وكذا خاصِّيّاتُه المُنتمِيةُ إليه في صُورة تفصيلاتِهِ الدّاخليّة».

«إضافةً إلى ذلك، الأمواجُ والأنهارُ لَيْسَتْ هي البَحْرَ في اعتبارٍ، أمّا في

٣٠- جامع الأسرار (سابق)، الصّفحات ١٦١-١٦٢.

٣١- نفسُه، الصّفحات ٢٠٦-٢٠٧.

اعتبارٍ آخَرَ فهي الشّيءُ نَفْسُه المُسمَّى البَحْرَ. وعَلَى الحقيقةِ، الأمواجُ والأنهارُ مختلفةٌ عن البَحْرِ في اعتبارِ كَوْنِها مُتعيِّنةً أو مُحدَّدةً determined وكينونةً خاصّةً. لكنّها غيرُ مختلفةٍ عن البَحْرِ في اعتبار ذاتِها وحَقيقتِها their own essence and reality؛ أعني مِن جِهةِ كَوْنِها ماءً صِرْفًا خالِصًا. وعَلَى النّحْوِ نفسِه تمامًا، الموجوداتُ المتعيِّنةُ المحدَّدةُ مختلفةٌ عن المُطْلَقِ the Absolute في كَوْنِها متعيِّنةً ومشروطةً determined and conditioned، لكنّها غيرُ مختلفةٍ عنه بِاعتبار ذاتِها وحَقيقتِها essence and reality التي هي وُجودٌ خالِصٌ صِرْفٌ. لِأنّها مِن وِجْهةِ النّظَرِ الأخيرة هذه، لَيْسَتْ هي كلُّها إلّا الوُجودَ نفسَه».

واللّافِتُ لِلنّظَرِ أنّ حَيْدَرًا الآمُليَّ يمضي في تحليلِ هذا الوَضْعِ الوُجوديِّ (الأنطولوجيِّ) مِن خِلالِ نوعٍ مِن وِجْهةِ النَّظَرِ الدّلاليّة semantic point of view. فهو يقولُ: «البَحْرُ، حِينَ يُعَيَّنُ بِصُورةِ الموجةِ، يُسمَّى الأمواجَ. عَيْنُ الماءِ، حِينَ يُعيَّنُ بِصُورةِ النّهر، يُسمَّى نهرًا، وحِينَ يُعيَّنُ بِصُورةِ [٣٦] الجَدْوَل، يُسمّى جَدْولًا. وعَلَى النّحوِ نفسِه يُسمَّى مَطَرًا، ثلجًا، إلخ.. وعَلَى الحقيقة، في أيّةِ حالٍ، ما ثَمّةَ إلّا البَحْرُ أو الماءُ؛ لِأنّ الموجةَ، أو النّهْرَ، أو الجدولَ، إلخ..، ما هي إلّا أسماءٌ تُشيرُ إلى البَحْرِ. وهو في الحقيقةِ (أي في حقيقتهِ الغَيْرِ المشروطةِ بَتاتًا) لا يحمِلُ اسْمًا، لا شَيْءَ البتّةَ يُشيرُ إليه. لا، لا تعدو مسألةَ اصطلاحٍ لُغَويٍّ صِرْفٍ مسألةُ الإشارةِ إليه بِكلمة «بَحْر» نفسِها». ثُمّ يُضيفُ القولَ: الشّيءُ نفسُه يَصْدُقُ عَلَى «الوجود» أو «الحقيقة».

وهناك أيضًا تمثيلاتٌ شَهيرةٌ مِثلُ تمثيلِ المِرآةِ والصّورة، وتمثيلِ الواحِدِ والأعدادِ التي تُنشَأُ بِتَكْرارِ الواحِدِ. وكُلُّ هذه التّمثيلاتِ مُهِمّةٌ في أنّ كلَّ واحِدٍ

مِنها يُلْقي ضوءاً عَلَى مَظْهَرٍ خاصٍّ لِلْعلاقة بينَ الوَحْدَةِ والكَثْرةِ لا تُجلّيه بوضوحٍ التّمثيلاتُ الأُخرُ. ولكنْ مِن أَجْلِ الأغراضِ الخاصّةِ لِلْوَرَقةِ التي بينَ أيدينا، أَحْسَبُ أنّ ما يكفي قد قُدِّمَ قَبْلُ.

عَلَى أنّ الاستنتاجَ الأكثرَ أهمّيّةً الذي يُستخلَصُ مِن دَرْسٍ واعٍ لِلتّمثيلاتِ التي قُدِّمَتْ تَوًّا، هو أنّ هناك بُعْدَيْنِ مختلفَيْنِ يمكنُ تمييزُهما في الحقيقةِ الميتافيزيقيّةِ أو المُطْلَقِ نفسِه:

في الأوّلِ مِن هذَيْنِ البُعْدَيْنِ، الذي هو ميتافيزيقيًّا المقامُ النّهائيُّ لِلْحقيقة، المُطْلَقُ هو المُطْلَقُ في إطلاقِهِ؛ أي في لا تعيُّنِهِ المُطلَق. وهذا يُطابقُ مفهومَ *parabrahman*، أي البراهما العُلْيا أو الذّاتِ العليا(*) the «Supreme Brahman» في الفيدانتا، ويطابِقُ فِكْرةَ الـ *wu chi*، أي «اللّانهائيّ Ultimateless» في الكونفوشيوسيّةِ الجديدة. وفي الفيدانتا والإسلام كِلَيْهما، المُطْلَقُ في هذا المَقامِ الأعْلَى لَيْسَ هو حتّى الله God؛ لِأنّ «الله» بَعْدَ كُلِّ شيءٍ لَيْسَ إلّا تحديدًا لِلْمُطْلَق a determination of the Absolute، عَلَى الأقلِّ بِقَدْرِ ما يَميزُ المُطْلَقَ عن عالَمِ الخَلْق.

في ثاني المَجالَيْنِ، المُطْلَقُ يَظَلُّ هو المُطْلَقَ، لكنّه المُطْلَقُ نِسْبةً إلى العالَمِ. إنّه المُطْلَقُ مِن حَيْثُ هو المَصْدَرُ النّهائيُّ لِعالَمِ الظّاهِرِ، مِن حَيْثُ هو شَيْءٌ يتجلّى في صُورةِ الكَثْرة. وعِندَ هذا المَقامِ فقط يُصْبِحُ الاسْمُ «الله» مُنطبِقًا عَلَى المُطْلَق. إنّه مَقامُ [٣٧] الـ *parameshvara*، أي الرَّبِّ الأعلى the supreme Lord، في الفيدانتا؛ وفي وِجْهةِ نَظَرِ الكونفوشيوسيّةِ الجديدة مقامُ الـ *t'ai chi*، أي

*- رُوحُ الكونِ وجَوهَرُهُ في الفلسفة الهندوسيّة [المترجم].

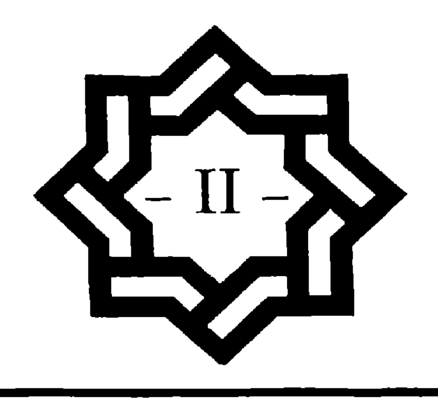
«المُطْلَقِ الأعلى the Supreme Ultimate» الذي هو عَيْنُ الـ *wu chi*، أي «مُطْلَقِ العَدَمِ Ultimate of Nothingness» مِن حَيْثُ هو مَبْدَأٌ سَرْمَديٌّ لِلْإبداعيّة creativity.

هذا هو الوَضْعُ المعروفُ عُمومًا بِـ «وَحْدةِ الوُجود»، التي تَرَكَتْ تأثيرًا هائلًا في عَمَليّة صِياغةِ الذِّهنيّةِ الفلسفيّة والشِّعْريّةِ عندَ المسلمينَ الإيرانيّينَ، والتي أردتُّ أن أشْرَحَ لَكَ بِنْيَتَها الأساسيّةَ في هذه الوَرَقة. وسيكونُ واضحًا بَعْدَ الآنَ أنّه مِن الخَطَأ الجسيمِ أن نَعُدَّ - كما فُعِلَ في كثيرٍ مِن الأحيان - هذا الوَضْعَ أَحَدِيّةً خالِصةً pure monism أو حَتّى «أَحَدِيّةً وُجوديّةً». لِأنّ فيها عَلَى نحوٍ واضحٍ عُنْصُرًا مِن الثُّنائيّة dualism بمعنَى أنّها تعترِفُ بِبُعْدَيْنِ مختلفَيْنِ لِلْحقيقةِ في البِنْيةِ الميتافيزيقيّة لِلْمُطْلَق. ولَيْسَ صَحيحًا طَبْعًا أن نَعُدَّه ثُنائيّةً؛ لِأنّ البُعْدَيْنِ المختلفَيْنِ لِلْحقيقةِ هما جَوْهَريًّا، أي في صُورة التقاءِ الضِّدَّيْنِ *coincidentia oppositorum*، الشّيءُ نفسُه. فـ «وَحْدةُ الوجودِ» لَيْسَتْ أحَديّةً ولا ثُنائيّةً. ومِن حَيْثُ هي رُؤيةٌ ميتافيزيقيّةٌ لِلْحقيقةِ Reality قائمةٌ عَلَى تجرِبةٍ وجوديّةٍ خاصّةٍ تتمثّلُ في رُؤيةِ الوَحْدةِ في الكثْرةِ والكَثْرةِ في الوَحْدةِ، تَكونُ شيئًا أكثَرَ دِقّةً وفَعاليّةً بِكثيرٍ مِن أحَديّة فلسفيّةٍ أو ثُنائيّة.

ومِن المُثيرِ لِلانتباهِ أن نُلاحظَ، إضافةً إلى ذلك، أنّ مِثْلَ هذه الرّؤيةِ لِلْحقيقة، حِينَ يُنظَرُ إليها في صُورةِ بِنيةٍ مُجرَّدةٍ، لَيْسَتْ أبدًا إيرانيّةً حَصْرًا. بل، خِلافًا لِذلك، يَشترِكُ فيها عُمومًا تقريبًا عَدَدٌ كبيرٌ مِن مَدارِسِ الفلسفةِ الرّئيسةِ في الشّرْق. والأمْرُ المُهمُّ أنّ هذه البِنْيَةَ العامّةَ الأساسيّةَ تُلَوَّنُ عَلَى أنحاءٍ مختلفةٍ بِطَريقةٍ تختلفُ فيها كُلُّ مدرسةٍ أو نِظامٍ عن المدارِسِ أو الأنظمةِ الأُخَر، بِفَضْلِ التّشديدِ الذي تَضَعُهُ عَلَى مَظاهِرَ خاصّةٍ محدَّدةٍ لِلْبِنْيةِ، وكذا بِفَضْلِ الدّرجةِ التي

تمضي إليها في الثّباتِ عَلَى هذا المفهومِ الرّئيسِ الخاصِّ، أو ذاك.

والآنَ، وبِتَفْصيلٍ إضافيٍّ لِلتّحليلِ المفهوميِّ لِلْبِنْية الأساسيّة، وبِأن نأخذَ في الحُسْبانِ في الوقتِ نفسِه صُوَرَ الاختلافِ الرّئيسةَ الموجودةَ بينَ المدارس المختلفة، يمكنُنا [٣٨] التّأمِيلُ بِأن نَصِلَ إلى رُؤيةٍ شاملةٍ لِواحِدٍ عَلَى الأقلِّ مِن الأنماطِ الأكثَرِ أهمّيّةً في فلسفةِ الشّرق، واحِدٍ مِن هذه الأنماطِ يمكنُ إضافةً إلى ذلك أن يُقارَنَ عَلَى نحوٍ مُفيدٍ مثمرٍ بِنَمَطٍ مُشابِهٍ مِن أنماطِ الفلسفةِ في الغرب. ولَدَيَّ إيمانٌ شخصيٌّ بأنّ تَفاهُمًا فلسفيًّا حقيقيًّا عَميقًا بينَ الشَّرْقِ والغَرْب يَغدُو مُمكنًا فقط عَلَى أساسِ عَدَدٍ مِن أعمالٍ بَحْثيّةٍ حقيقيّةٍ مِن هذا الصِّنْفِ، يُجْرَى في حُقولٍ مختلفةٍ في فَضاءِ الفَلْسَفتَيْنِ الغربيّةِ والشّرْقيّة.



الوجوديّةُ في الشَّرْقِ والغَرْب

الوجوديّةُ في الشَّرْقِ والغَرْب

الموضوعُ الرّئيسُ لِوَرَقتي هو دَرْسٌ مُقارِنٌ لِلْوجوديّةِ المُعاصِرةِ في الغَرْبِ مِثْلَما قدّمَها مارتِنْ هايدغر وجان بول سارتر مِن ناحيةٍ، ولِنَمَطِ وَحْدةِ الوجودِ في الفلسفة، كما قدّمَها مُلّا هادي السّبزَواريّ وأسلافُه في إيران، مِن ناحيةٍ أُخرى.

ولِلْوَهْلةِ الأولى قد يحصُلُ لَدَى المرءِ انطباعٌ بِأنّ عَيْنَ صِياغةِ هذا الموضوعِ، أي وَضْعِ وُجودِيّينَ أوروبّيّينَ مِثْلِ هايدغر وسارتر ومُتألِّهينَ إيرانيّينَ مِثْلِ مُلّا صَدْرا والسَّبْزَواريّ معًا في ميدانٍ واحِدٍ لِلْمُقارنة، هي أمْرٌ مُتكلَّفٌ وغيرُ طبيعيّ قليلًا. وربّما يرتابُ المرءُ عَلَى نحوٍ معقولٍ فيما إذا كان مبرَّرًا قَطْعًا دَرْسُ هؤلاءِ المفكّرينَ مِن الشّرقِ والغرب معًا تحتَ عنوانِ الوُجوديّة، اعتمادًا فقط عَلَى أنّ مُمثِّلِي هاتَيْنِ المدرستَيْنِ الفِكْرِيّتَيْنِ يحدثُ أن يستعمِلوا كلمةَ «الوُجودِ» نفسَها تعبيرًا مفتاحيًّا رئيسًا لِأنظمتِهِما الفلسفيّةِ.

ويمكنُ المَرْءَ أن يتقدّمَ أكثرَ ويقولَ إنّه لا تُوجَدُ علاقةٌ مُهمّةٌ بينَ الاثنَيْنِ. ولا شكَّ في أنّ التّعبيرَ المفتاحيَّ في فلسفةِ وَحْدةِ الوجودِ هو «الوجودُ»، وهو لَفْظٌ عربيٌّ يطابِقُ في معناه تمامًا معنَى الكلمةِ الإنكليزيّة existence (Existenz في الألمانيّة، وexistence في الفرنسيّة). ولكنّنا سنقترِفُ خطأً عظيمًا إذا كان علينا، عَلَى أساسِ هذا التّطابُقِ في المعنَى فقط، أن نُسمِّيَ موقفَ الفلاسفةِ الإيرانيّينَ [٤٢] «وجوديّةً» ثمّ نَضَعَه جَنْبًا إلى جَنْبٍ معَ وجودِ هايدغر

وسارتر، كما لو كانا نَوْعَيْنِ لِاتّجاهٍ فلسفيٍّ أساسيٍّ واحِد. فقد يكونُ ذلك تماماً حالةً مِن الاشتراكِ اللّفظيّ(*). ومِن المُمكنِ أنّ الوجوديّةَ الغربيّةَ والوجوديّةَ الإيرانيّةَ لَدَيهما اشتراكٌ ضئيلٌ جدًّا وراءَ الكلمة. وقد يحدثُ أن نكونَ مُستعمِلينَ تعبيرَ «الوجوديّة» - ثمّ تَبعًا لِذلك كلمةَ «الوجودِ» نفسَها - بِمَعْنَيَيْنِ مختلفَيْنِ غيرَ مُدرِكينَ اللَّبْسَ الدِّلاليَّ الذي نكونُ نحنُ أنفسُنا قد أوجَدْناه. وسأحاولُ، فيما سيأتي، أن أُبيِّنَ أنّ الأمْرَ ليس كذلك، عَلَى الحقيقة.

وفي عَمَلِ هذا، في أيّةِ حالٍ، عَلَيَّ أن أُوضِحَ في البَدْءِ أنّني لا أُنكِرُ وجودَ فَجْوةٍ واسِعةٍ تفصِلُ الوجوديّةَ الغربيّةَ والوجوديّةَ الإيرانيّةَ إحداهما عن الأُخْرى. والفَجْوةُ المُشارُ إليها هنا أوضَحُ مِن أن تبقَى غيرَ ملحوظةٍ عندَ أحَد.

الوجوديّةُ المعاصِرةُ في الغَرْبِ هي يقينًا نِتاجٌ لِهذه المرحَلةِ التّاريخيّة الخاصّةِ التي نَحْيا فيها، التي يَغْلِبُ عليها عَلَى نحوٍ واضِحٍ العِلْمُ المادّيُّ وتكييفُه الإنسانيُّ، أعني التِّقانةَ technology. وإنّ التّكتيلَ التِّقانيَّ لِنظامِ الحياةِ في مجتمعٍ حديثٍ مُصنَّعٍ بِدَرجةٍ عاليةٍ في الغَرْبِ ألقَى الإنسانَ في أَتُّونِ عُزلةٍ لا عِلاجَ لها. وما نِظامُ الحياةِ الذي أوجدَتْه التِّقانةُ إلّا فوضًى، بمَعْنَى أنّه نِظامٌ واسِعٌ ومُفصَّلٌ مِن اللّامعنَى أو العَبَث meaninglessness or absordity. حَيثُ يُضطرُّ الإنسانُ إلى أن يَحْيا في نِظامٍ آليٍّ هائلٍ منزوعٍ عنه الصِّفاتُ الإنسانيّةُ لا يفهَمُ هو نفسُه مَعْناهُ، ويُنشِئُ تهديدًا دائمًا لِفَرْديّتِه وشخصيّته. وفي وَضْعٍ كهذا، يغدو الإنسانُ الحديثُ لِزامًا مُغرَّبًا عن الطّبيعة، وعن نفسِه.

---

*- هو الذي يُدعى في الإنكليزيّة «homonymy»، ويعني حالةً تكونُ فيها كلمةٌ واحِدةٌ عَلَى الحقيقة في مَقامِ كلمتَيْنِ مختلفتَيْنِ مِن جِهةِ ما تَعْنِيانِه [الأصل].

الوجوديّةُ الغربيّةُ المعاصِرةُ هي فلسفةٌ لِلإنسانِ المُغرَّب الذي يمثِّله نَموذَجيًّا مُورسِلو Meursault، بَطلُ رِوايةِ ألبير كامو الشّهيرة، الغريب Étranger. وليس عَجيبًا [٤٣]، في وَضْعٍ كهذا، أنّ نوعَ «الوُجودِ» الذي يؤلِّفُ الهَمَّ الرّئيسَ لِلْوجوديّ الحديث ليس هو الوجودَ عمومًا؛ بل هو وجودُه الفَرْديُّ الشّخصيُّ، لا شيءٌ آخَرُ. الوجودُ هنا هو دائمًا وجودي أوّلًا. ثمّ هو وجودُكَ، وجودُهُ أو وجودُها. الوجوديّةُ بِهذا المعنَى نَظْرةٌ فلسفيّةٌ إلى العالَمِ a philosophical wordview تنطلقُ مِن، وتدورُ حولَ، هذا الوجودِ الخاصّ الذي هو عَلَى نحوٍ لا يمكنُ اختزالُه، لِي، هذا الوجود المحكوم عَلَيَّ أنا نفسي بِأن أَعيشَه، أحبَبْتُه أم لم أُحِبَّه.

وهكذا يَحدُثُ أنّ الوجوديّةَ الغربيّةَ تَصوغُ نفسَها مِن خلالِ تعبيراتٍ مِفتاحيّةٍ خاصّةٍ مِن مِثْل: «الصّعوبة»، «القَلَق»، «الهَمّ»، «المشروع»، «الموت»، «الحُرّيّة»... وتَفلسُفُها، كما تُمثِّله أعمالُ هايدغر الأخيرةُ، يَميلُ عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ إلى أن ينتهيَ بِأن يغدُوَ تعبيرًا غِنائيًّا عن الشّفقةِ الإنسانيّة the human pathos في صَميمِ المحيطِ الواقعيِّ اللّاإنسانيِّ.

وإلى جانِبِ هذا النَّمَطِ مِن الفَلْسفة، قد تبدُو وُجوديّةُ المفكِّرينَ الإيرانيّينَ لِأوّلِ وَهْلةٍ، وقد أُلبِسَتْ دِرْعَ نِظامٍ مُعقَّدٍ لِلْمفهوماتِ المُجَرَّدةِ، عديمةَ اللّون تمامًا، مكشوفةً، باردةً. وبَدَلًا مِن طابَعِ العاطفةِ والغِنائيّةِ المميّزِ جدًّا لِلْوجوديّينَ الألْمانِ والفرنسيّينَ، نَرَى هنا تفكيرًا مُجرّدًا ومنطقيًّا يُطوَّرُ بِهُدوءٍ وانتظامٍ في جَوٍّ مُصفًّى مِن العقلِ والذّكاءِ، لا علاقةَ له بِالمُشكِلاتِ الدُّنيويّة في الحياةِ اليوميّة. والمسألةُ الأساسيّةُ هنا ليسَ وجودي الشّخصيّ أو وجودَكَ الشّخصيّ، إنّها الوجودُ عامّةً. إنّها الوجودُ مِن حَيْثُ هو شيءٌ فوقَ الشّخصيّ، شامِلٌ، ثمّ تَبَعًا لِذلك قد

يبدو في جوهرِه ذا طبيعةٍ تجريديّة. ولِهذا قد نُقادُ بسهولةٍ إلى استنتاجٍ أنّ «الوجودَ» الذي يتحدّثُ عنه الوجوديّونَ الغربيّونَ مختلفٌ تمامًا عَمّا يُرادُ بِكلمةِ «الوجود» في فلسفةِ «وَحْدةِ الوجود» الإيرانيّة.

ومهما يكُنْ، فإنّنا قبْلَ أن نأتيَ إلى أيِّ استنتاجٍ سريعٍ في شأنِ هذه المسألةِ علَينا أن ندرسَ الحقيقةَ المُهمّةَ جِدًّا في شأنِ أنّ المدرستَيْنِ، مع وجودِ كُلِّ هذه الاختلافاتِ واختلافاتٍ أُخَرَ خارجيّةٍ بينَ الوجوديّةِ الغربيّة والوجوديّةِ الشَّرْقيّة، تَتّفقانِ عَلَى نقطةٍ واحِدةٍ جوهريّة تتعلّقُ بِالطّبقةِ الأعمقِ لِلتّجربةِ الوجوديّةِ نفسِها. وابتغاءَ مُلاحَظةِ هذه النّقطة، علينا فقط أن نُطبِّقَ إجراءً ظاهِراتيًّا أوّليًّا لِلدَّور epochē عَلَى ما طَوّرَه المُفكّرونَ المُمثِّلونَ لِهاتَيْنِ المدرستَيْنِ في صُورةٍ نظَريّة.

ودَعْنا، لِهذا الغَرَض، ننزِعْ عن الوجوديّةِ الغربيّةِ كُلَّ العَوامِلِ الثّانويّة، بِوَضْعِها ظاهراتيًّا بينَ قوسَيْنِ، ونُحاوِلْ إظهارَ بِنيةِ رُؤيةِ «الوجود» أو تجربتِه الأكثَرِ أصالةً. دَعْنا نحاوِلْ أن نكسِرَ، مِن الوِجهةِ الأُخرى، صَدَفةَ إعطاءِ المفهوماتِ الغَيْرِ القابلةِ لِلْكَسْرِ في الظّاهر التي تغطّي السَّطْحَ الكامِلَ لِميتافيزيقا رَجُلٍ مِثْلِ السَّبْزَواريّ، ونَنفُذَ إلى عُمْقِ التّجربةِ الصّوفيّةِ أو العِرْفانيّةِ نفسِها التي يُقامُ عَلَيها نَمَطُ تَفَلْسُفِ «وَحْدةِ الوجود». وبعْدَئذٍ سنُلاحِظُ بِاندهاشٍ مَبْلَغَ قُرْبِ هذَيْنِ النّوعَيْنِ مِن الفَلْسفةِ أَحَدِهما مِن الآخَرِ في بِنْيَتِهما الأعمَقِ. لِأنّه سيتّضِحُ لَنا أنّ الاثنتَيْنِ تَرْجعانِ إلى عَيْنِ التّجربةِ الأساسيّةِ، أو الرُّؤيةِ الأوّليّةِ، لِحقيقةِ الوجود. وهذه الرُّؤيةُ الأوّليّةُ معروفةٌ في الإسلامِ بِتعبيرِ «أصالةِ الوجود»، بمعنَى «الحقيقةِ الأَصْليّةِ لِلْوجود». وهي تُنشِئُ النّواةَ الأصليّةَ لِلنّظامِ الكامِلِ لِميتافيزيقا السَّبْزَواريّ. ودَعْني أوّلًا أُوضِحْ هذا المفهومَ بِلُغةٍ سَهْلةٍ، لَعلّه يكونُ لَدَينا نقطةُ انطلاقٍ مُناسبةٌ لِمُناقشةِ مسألتِنا.

نحنُ نَحْيا في هذا العالَمِ مُحاطِينَ بِعَدَدٍ لا نِهايةَ له مِن الأشياء. هناك موائدُ وكَراسٍ. هناك جِبالٌ، وأوديةٌ، وحِجارةٌ، وأشجارٌ. وكُلٌّ مِن هذه الأشياءِ التي تُحيطُ بِنا يُسمَّى فَلْسَفيًّا أو وُجُوديًّا، «موجودًا»، أو das seiende في اصطلاحِ هايدغر. مِيتافيزيقا أرسطو هي تمامًا فلسفةٌ لِ «الأشياءِ»، مفهومةً بِهذا المعنَى. وهي [٤٥] تتوقّفُ عَلَى افتراضِ أنّ الموائدَ، والحِجارةَ، والجبالَ، والأشجارَ هي الأشياءُ الحقيقيّةُ تمامًا. إنّها حقيقةٌ واقعيّةٌ، إنّها الحقيقيُّ عَلَى نحوٍ مُجَلٍّ بارز. وهذا ما يُعْرَفُ تَقْنيًّا بِمفهومِ «الجواهِرِ الأوّليّةِ» الأرسطيِّ. وهذه النّظْرةُ إلى «الأشياءِ» عَلَى أنّها الجواهِرُ الأوّليّةُ تتّفِقُ تمامًا معَ الحِسِّ العامِّ لَدَيْنا. ذلك لِأنّ حِسَّنا العامَّ، أيضًا، يميلُ بِطَبْعِه إلى اعتبارِ الأشياءِ الفَرْدِيّةِ المُشخَّصةِ التي تُحيطُ بِنا حقيقيّةً تمامًا.

وقد تركَتْ ميتافيزيقا أرسطو تأثيرًا هائلًا في التّشكيلِ التّاريخيّ لِعِلْمِ الوجود ontology، الغربيِّ أو الإسلاميّ، عَبْرَ الفلسفةِ المَدْرسيّةِ(*) في القُرونِ الوسطى إلى الأزمنةِ الحديثة. وهذا التّقليدُ الأرسطيُّ في عِلْمِ الوجودِ هو عَيْنُه الذي تَضادَّ فيه الوجوديّونَ في الشّرْقِ والغَرْب. ولِهذا يَعيبُ هايدغر في أيّامِنا صَراحةً وبتَشديدٍ كبير كُلّيّةَ تقليدِ عِلْمِ الوجود في الغَرْب لِأنّه لم ينشَغِلْ إلّا بِ «ذلك الذي يكونُ that-which-is»، das Seiende، الكائن، ناسيًا

---

*- هي الفلسفةُ النّصرانيّةُ السّائدةُ في القُرونِ الوسطى وأوائلِ عَصْرِ النّهضة. وقد بُنِيَتْ عَلَى منطِقِ أرسطو ومفهومِه لِما وراءَ الطّبيعة، بعدَ أنْ تعرّفَ الأوروبيّون إلى كُتبِه مِن طريقِ الفيلسوفِ العربيّ ابنِ رُشْد. واستهدفَتْ في المقامِ الأوّل إضفاءَ صِفةٍ عقلانيّةٍ عَلَى اللّاهوتِ النّصْرانيّ وإقامةَ الدّليلِ عَلَى أنّه لا تعارضَ بينَ العقلِ والدّين. أبرزُ رجالِها تُوما الأكوينيّ [المترجم عن المورد الأكبر لِمُنير البعلبكيّ].

تمامًا الأهمّيّةَ الحاسِمةَ التي يمكن أن تُعلَّقَ بِالفِعْلِ الصّغير «يكون is» التي تظهَرُ في العبارة: «ذلك - الذي - يكون». ويحاولُ هايدغر أن يُثبِتَ أنّ ما ينبغي أن يكونَ الموضوعَ الرّئيسَ لِعِلْمِ الوجود، ليس هو «ذلك - الذي - يكونُ»، بل بَدَلًا مِن ذلك هو الفِعْلُ «يكون is»، das Sein، الذي يُشكِّلُ في الظّاهِرِ جُزْءًا قليلَ الأهمّيّة تمامًا مِن هذه العبارة.

وجوهريًّا، مِن الطّبيعةِ نفسِها أيضًا موقِفُ جان بول سارتر فيما يتّصِلُ بِالأهمّيّةِ الحقيقيّةِ لِلْفِعْل «يكونُ be». «الوجودُ Existence» تعبيرٌ تَقْنيٌّ في الفلسفة. وفي الكلامِ المُعتادِ نُعبِّرُ عن الفِكْرةِ نفسِها بِالفِعْل «يكونُ be». نَقولُ مثَلًا: «السّماءُ تكونُ زرقاءَ The sky is blue». لكنّ هذا الفعْلَ «يكونُ is» كلمةٌ ضَئيلةُ الشّأن. إنّه كلمةٌ ذاتُ محتوًى دِلاليٍّ مُفْقَرٍ جِدًّا؛ مَسْلوبِ القوّةِ حقًّا إلى دَرَجةِ أنّه تقريبًا لا يمتلِكُ معنًى ذا أهمّيّةٍ خاصًّا به. فحِينَ نقولُ: «السّماءُ زَرْقاءُ The sky is blue»، لا يكونُ لِلْفِعْلِ «يكونُ is» عَمَلٌ أكثَرُ مِن رَبْطِ «الخَبَر» (زَرْقاءُ) بِـ«المبتدأ» (السّماءُ). ومِن الوِجْهةِ العقليّةِ، رُبّما نَعْلَمُ أنّ الفِعْلَ «يكون to be» يعني «يُوجَدُ». لكنّ «الوجودَ existence» الذي نُفكِّرُ فيه عَلَى نحوٍ مُبْهَم، أو نتخيّلُه وراءَ الكلمةِ «يكونُ be»، هو كما يُبيِّنُ سارتر، لا شيءَ تقريبًا almost nothing: «رأسي فارغٌ My head is empty»، كما يقول.

[٤٦] ويواصِلُ سارترُ التّأكيدَ بالقول: لكنْ عَلَى الحقيقة، وراءَ هذا الفعلِ البَريءِ القليلِ الأهمّيّة في الظّاهر «يكونُ is»، الظّاهرِ في العبارة: «السّماءُ زَرْقاءُ The sky is blue»، تُوجَدُ مُتوارِيةً الوَفْرةُ الكاملةُ لِلْوجود، أو كُلّيّةُ الوجودِ. لكنّ الإنسانَ بِحُكْمِ العادةِ لا يكونُ واعِيًا البتّةَ هذه الحقيقةَ. وهذا الافتقارُ إلى

الوَعْيِ تُظهِرُهُ بِجَلاءٍ نَفْسُ صِيغةِ الخَبَر: «السَّماءُ زَرْقاءُ»، حَيْثُ يَلْوي الوُجودُ نفسَه، إذا جازَ التّعبيرُ، في أَضْألِ صُورةٍ يمكنُ تخيُّلُها، «يكون is»، ويبقَى غامِضًا بينَ «السّماءُ» و«زَرْقاءُ». وحقيقةُ الأمْرِ، وَفْقًا لِسارتر، أنّه في هذه العِبارةِ الخَبَريّة، أو في أيّةِ عِبارةٍ خَبَريّةٍ أُخرى لها البِنْيةُ المنطقيّةُ أو النّحويّةُ نفسُها، يكونُ الفعلُ «يكونُ is»، الفعلُ «يكونُ» وَحْدَه، هو الذي يُشيرُ إلى الحقيقةِ المُطْلَقة. أي إنّ الوجودَ وَحْدَهُ، ولا شيءَ آخَرَ، هو الحقيقةُ the reality. الوجودُ هناكَ، كما يقولُ سارتر، حَوْلَنا، فِينا، بل هو نحنُ. «أنا أختنِقُ: الوجودُ يتخلّلُني في كُلِّ مكان، مِن خِلالِ العَيْنَيْنِ، مِن خِلالِ الأنفِ، مِن خِلالِ الفَم». ومعَ ذلك، يَظَلُّ الوجودُ مُتواريًا. لا يمكنُنا الإمساكُ به بِأيّةِ وسيلةٍ عاديّة.

إنّ وَعْيَ الوجودِ بهذا المعنى، الوجودِ بما هو الحقيقةُ النّهائيّةُ، هو الذي يؤلّفُ نقطةَ البَدْءِ للوجوديّة الحديثة modern existentialism. واكتشافُ مَغْزَى ما يُرادُ حَقًّا بالفِعْلِ الضّئيلِ الشّأنِ «يكونُ be» كان حَدَثًا ذا أهمّيّةٍ حاسِمةٍ في تاريخِ عِلْمِ الوجود ontology في الغرب. ولهذا، إذا أعْلَنَ هايدغر – ولِنَعُدْ إليه مَرّةً أُخرى – بِتفاخُرٍ وتَباهٍ أنّه يُنجِزُ قَطيعةً ثَوْريّةً معَ جُمْلةِ تقليدِ عِلْم الوجودِ في الفلسفةِ الغربيّةِ شَبيهةً في الأهمّيّة بالثّورةِ الكوبرنيكيّة التي حقّقَها كانط، فإنّ هذا يَرْجِعُ إلى إيمانِه بِأنّه، دُونَ فلاسفةِ الغرب جميعًا، قد اكتشفَ في الآخِرِ مِفتاحًا جديدًا لِعِلْمِ وجودٍ حقيقيّ an authentic ontology بِاكتشافِهِ مغْزَى «الوجود»، das Sein، مُميِّزًا عن الموجود existent، das Seiende.

ومُهِمٌّ أن نُلاحظَ، في أيّةِ حال، أنّ القَطيعةَ الثّوريّةَ مع تقليدِ عِلْمِ الوجودِ الأرسطيّ Aristotelian tradition of ontology، التي يَعدُّها هايدغر شيئًا غيرَ مسبوقٍ إليه، أنجزَها قبلُ منذُ وقتٍ طويلٍ في الإسلام فلاسفةُ [٤٧]

مدرسةِ «وَحْدةِ الوجود»، الذين سأدعوهم هنا مُؤقتًا الوجوديّينَ الإيرانيّين.

يبدأ الوجوديّونَ الإيرانيّونَ بِتحليلِ كُلِّ الأشياءِ الماديّةِ التي تُوجَدُ في العالَمِ في مُكوِّنَيْنِ مفهوميَّيْنِ أساسيَّيْنِ هما: الماهِيّةُ والوجود quiddity and existence. ولا شيءَ في العالَمِ لا يمكنُ أن يُحلَّلَ بِهذَيْنِ المُكوِّنَيْنِ.

افترضْ مَثَلًا أنّ هناك في مَحَلِّ حُضورِنا جَبَلًا. «الجَبَلُ» مختلفٌ عن «البَحْرِ». وهو مختلفٌ عن «المائدةِ» أو «الإنسان»، أو أيِّ شيءٍ آخَر. «الجَبَلُ» مختلفٌ عن الأشياءِ الأُخَرِ جميعًا لِأنّ له جوهرَه الخاصَّ به الذي يمكنُ أن نُسمّيَه «الجَبَليّةَ»، ولا ينتمي إلى شيءٍ غيرِ الجِبال. وهذه «الجَبَليّةُ» تُسمَّى تَقْنيًّا «ماهِيّةَ» الجَبَل. ثمّ في الوقتِ نفسِه، هذا الجَبَلُ هنا، حاضِرٌ أمامَنا، جاعِلًا نفسَه ظاهِرًا لِأعيُننا. هذا الحُضورُ الفِعْليُّ لِلْجَبَلِ هنا الآنَ يُسمَّى «وُجودَه». وتَبَعًا لِهذا، كُلُّ شيءٍ في العالَمِ مِن ناحيةِ عِلْمِ الوجود يُفهَمُ عَلَى أنّه جَمْعٌ لِماهِيّةٍ ووجود. فالجَبَلُ الموجودُ فعليًّا، مَثَلًا، هو جَمْعٌ لِجَبَليّةٍ ولِحُضورِها الفعليِّ هنا الآنَ. وبِالجَبَليّةِ (التي هي ماهِيّتُه) يُميِّزُ الجَبَلُ عن كُلِّ الأشياءِ الأُخَر، كالكراسي، والموائد، والأنهار، والأودية. فبِوَساطةِ «وجودِه» يكونُ هنا في حُضُورِنا، جاعِلًا نفسَه ظاهِرًا لِأعيُننا.

وهذا التّحليلُ، في أيّةِ حالٍ، يَهتمُّ حَصْرًا بِالبِنْيةِ المفهوميّة لِلْأشياء. يقولُ لنا فقط إنّه عندَ مستوى التّحليلِ المفهوميّ، تُؤلَّفُ الأشياءُ مِن عامِلَيْنِ: الماهِيّة والوجود. لا يقولُ أيَّ شيءٍ محدَّدٍ عن البِنْيةِ قبْلَ المفهوميّة لِلْحقيقة مِثْلَما تكونُ حقًّا في العالَمِ الخارجيّ قَبْلَ أن نبدَأ بِتحليلِها بِوساطةِ مفهوماتِنا الجاهزة.

ولِضِيقِ الوقت، لا أستطيعُ أن أدخُلَ تَفاصيلَ هذه المسألة المُهمّة. فستَصْنَعُ قصّةً طويلةً جدًّا. ولكي أختصِرَ الأمْرَ أقولُ إنّ الوجوديّينَ الإيرانيّينَ يتبنَّونَ

الموقفَ الذي يقولُ إنّه في النِّظامِ قَبْلَ المفهوميّ لِلأشياء، ما هو حقيقيٌّ حَقًّا إنّما هو الوجودُ، الوجودُ وحْدَه. [٤٨] الوجودُ Existence هو الحقيقةُ المُطْلَقةُ الشّاملةُ الوحيدةُ التي تتخلَّلُ الكَوْنَ كُلَّه the whole universe. أو عَلَى الأصحّ، ما الكَوْنُ كُلُّه إلّا حقيقةُ الوجود. وكُلُّ ما يُدْعَى الماهِيّاتِ يُشبِهُ ظِلالًا تُلقيها هذه الحقيقةُ المُطلقةُ حِينَ تمضي في تَرْقِيةِ نفسِها. ما هي إلّا تكييفاتٌ داخليّةٌ أو صُوَرٌ ظاهِريّةٌ تحتَها تُجلِّي الحقيقةُ المُطْلَقةُ نفسَها في البُعْدِ التّجريبيِّ لِلتّجربةِ البشَريّةِ المُميَّزةِ بِفَضْلِ قُيودِ الزّمانِ والمكان.

ووَفْقًا لِهذه النّظرةِ، لا ينبغي أن نَفهَمَ مِن العبارةِ الخَبَريّةِ «الجِبالُ توجَدُ» - كما سيفعَلُ أرسطو يقينًا - أنّ شيئًا، جوهَرًا أوّليًّا يُدْعَى «الجبَلَ»، مُمتلِكًا ماهِيّةَ «الجَبَليّةِ»، يُوجَدُ هنا. لا تعني العبارةُ عَلَى الحقيقةِ إلّا أنّ الوجودَ الذي هو الحقيقةُ المطلقةُ والذي هو اللّامُحدَّدُ المُطْلَقُ يُجلِّي نفسَه هُنا الآنَ في صُورةٍ خاصّةٍ لِتَقْييدِ الذّاتِ أو تحديدِ الذّاتِ تُسمَّى «الجَبَلَ». فكُلُّ شيءٍ إذًا هو تكييفٌ داخليٌّ خاصٌّ لِلْحقيقةِ المطلَقة.

ومِثْلُ هذه النّظرةِ إلى الأشياء، في أيّةِ حال، تُضادُّ عَلَى نحوٍ واضحٍ حِسَّنا العامَّ our common sense. وخِلافًا لِميتافيزيقا أرسطو التي لا تعدُو أن تكونَ توسيعًا فلسفيًّا أو تفصيلًا لِنَظْرةِ الحِسِّ العامِّ العاديّ إلى الأشياء، يَقَعُ الموقفُ الذي اتّخذَهُ الوجوديّونَ الإيرانيّونَ بعيدًا وراءَ مُتناولِ العقل الرّزينِ لِإنسانٍ عاديّ. ولا يُكشَفُ إبهامُ الحقيقةِ الوجوديّةِ المطلقةِ لِوَعْيِ الإنسان إلّا حِينَ يَحدُثُ أن يكونَ في حالةٍ رُوحيّةٍ مُصعّدةٍ عَلَى نحوٍ غيرِ عاديّ، حِينَ يكونُ ثَمِلًا بِخَمْرةِ التّجربةِ العِرْفانيّة.

ومنذُ العهودِ الأولى لِتطوّرِ الفلسفةِ في إيران، وُضِعتِ الميتافيزيقا والتّصوّف

في علاقةٍ لا تنفصِمُ عُراها. ومنذُ القرنِ الثّاني عَشَرَ الميلاديّ، أعطَى السُّهْرَوَرْدِيُّ (١١٥٥-١١٩١م) صِيغةً دقيقةً لِلْمثَلِ الأعلَى الذي يُناضِلُ مِن أَجْلِ تحقيقِه بِوَعْيٍ كُلٌّ مِن الفلاسفةِ والصّوفيّة؛ أعني تحديدًا المثَلَ الأعلَى لِتوحيدٍ عُضْويٍّ لِلتّدرُّبِ الرّوحيّ [٤٩] والتّفكيرِ المفهوميّ الأكثرِ صَرامةً، بِإعلانِ أنّ فلسفةً لا تبلُغُ الذّرْوةَ في التّجربةِ المُباشِرةِ لِلْحقيقةِ المطْلَقةِ ليسَتْ إلّا إضاعةً للوقت، في حِينَ أنّ تَجْربةً صوفيّةً لا تُؤسَّسُ عَلَى تدرُّبٍ عقليٍّ صارمٍ عُرْضةٌ دائمًا لِأن تنحلَّ في ضَلالٍ صِرْفٍ.

الموقفُ نفسُه تمامًا تَبنّاهُ إزاءَ هذه المسألةِ مُتألِّهٌ كبيرٌ آخَرُ مِن المرحَلةِ نفسِها، أعني ابنَ عَرَبيّ (١١٦٥-١٢٤٠م) الذي جاء إلى الشَّرْقِ مِن إسبانيا (الأندلس). ومنذُ ذلك الوقتِ وَطّدَ هذا المَثَلُ الأعلى نفسَه في صُورةِ تقليدٍ مُدْمَجٍ بقُوّةٍ a firmly consolidated tradition في إيرانَ، وقد أنتجَ هذا التّقليدُ عددًا كبيرًا مِن المفكِّرينَ البارزينَ. والسَّبْزَواريُّ هو المُمثِّلُ في القَرْنِ التّاسِعَ عَشَرَ لِهذا التّقليد الرّوحيّ.

كان السَّبْزَواريُّ عَلَى الحقيقةِ أستاذًا لِلتّصوّفِ موهوبًا عَلَى نحوٍ غير عاديّ استطاعَ في الوقتِ نفسِه أن يتفلسَفَ بطريقةٍ مَنطِقيّة صارمة. والنّظامُ الميتافيزيقيُّ الذي طَوّرَه في مُؤلَّفِه الكبير «شَرْح المنظومة» يكشِفُ قبلَ كُلِّ شيءٍ وعَلَى نحوٍ مُحْكَمٍ هذا المظهَرَ الأخيرَ لِعَقْلِه؛ أعني قدرتَه المَنطِقيّةَ والعَقْليّةَ إلى دَرَجةٍ أنّ قارئًا غيرَ نَبيهٍ رُبّما لا يَلحظُ أنّ هذا عَمَلٌ لِأُستاذٍ في التّصوّف. ومعَ ذلك، ليس صَعْبًا كثيرًا أن نَرَى خَفَقانًا تحتَ السّطحِ مُباشَرةً، التّجربةَ العِرْفانيّةَ الحَيّةَ لِحقيقةِ الوجود. والحقيقةُ أنّ النّظامَ الكُلِّيَّ لِلْميتافيزيقا عندَه لا يعدو أن يكونَ تفصيلًا فلسفيًّا أو مفهوميًّا لِلرُّؤيةِ الأصليّةِ لِلْوُجود، الحقيقةِ المُطْلَقةِ تمامًا مِثْلَما تُواصِلُ

تَرْقيةَ نفسِها وتعديلَها مَرْحلةً إثْرَ مرحلةٍ في صُوَرٍ ظاهِراتيّةٍ مُلَوَّنةٍ إلى ما لا نهايةَ له، تُعْرَفُ تَقْنيًّا مِثْلَما رأينا قَبْلُ بِ «الماهِيّاتِ».

ويُقدِّمُ افتراضُ «أَصالةِ الوجود» عندَ الوجوديّينَ الإيرانيّينَ مُشابَهةً لافتةً لِلنّظَرِ لِلافتراضِ الذي تبنّتْهُ الوجوديّةُ الغربيّةُ الحديثةُ في شأن الرّؤيةِ الأصليّةِ لِحقيقةِ الوجود. طبعًا، الوجوديّةُ الغربيّةُ ظاهرةٌ جديدةٌ تمامًا، أمّا فلسفةُ وَحْدةِ الوجودِ الإيرانيّة فوَراءَها تقليدٌ مُمتدٌّ عَلَى قُرونٍ. وليس عجيبًا أنّ [٥٠] الوجوديّةَ الغربيّةَ تفتقِرُ إلى ذلك الكمالِ المفهوميّ المنظَّمِ الذي يَميزُ الفلسفةَ الإيرانيّةَ. ومعَ ذلك، وبِسبَبِ عَدَمِ نُضْجِها وطَراوتِها تمامًا، تكشِفُ لنا بوضوحٍ صَميمَ طبيعةِ التّجربةِ الأصليّةِ لِلْوُجود، التي تظَلُّ مُتواريةً تحتَ سَطْحِ التّفكيرِ المفهوميّ في النِّظامِ الميتافيزيقيّ عندَ السَّبْزَواريّ.

وقد أعطانا جان بول سارتر، مَثَلًا، وَصْفًا حَيًّا عَلَى نحوٍ مُرْعِبٍ لِتَجْربةٍ وجوديّةٍ في رِوايتهِ الفلسفيّة الغَثَيان Nausée. ففي يومٍ مِن الأيّامِ يَجِدُ رُكُونتِنْ Roquintin، بَطَلُ الرّوايةِ، نفسَه في حديقةٍ جالِسًا عَلَى مَقْعَدٍ طويل. وهناك شجرةُ كَسْتناءَ ضخمةٌ أمامَه تمامًا، حَيْثُ جَذْرُها المُعقَّدُ ضاربٌ في الأرض تحتَ المقعد. أمّا هو فكان في حالةِ توتُّرٍ رُوحيٍّ مُفْرِطٍ، حالةٍ شَبيهةٍ بِتِلْكَ التي كثيرًا ما تُعاشُ في التّقاليدِ الصّوفيّةِ المختلفةِ بَعْدَ مرحَلةٍ طويلةٍ مِن التّدرُّبِ المُركَّز. ثمّ عَلَى حِينِ غِرّةٍ، يُومِضُ كَشْفٌ عَلَى عَقْلِه. فيتوارَى الإدراكُ العاديُّ لِلْأشياءِ الفَرْديّةِ المادّيّةِ الموضوعيّة. يتلاشَى العالَمُ اليوميُّ المألوفُ بِكُلِّ أشيائِه القائمةِ بِذاتِها بِرُسوخٍ، أمامَ عينَيه. لم يَعُدْ «جَذْرَ» شجرةِ ذلك الذي كان ماثلًا أمامَه. لم تَعُدْ هناك أيّةُ مادّةٍ تُسمّى «شَجَرةَ كستناء». الكلماتُ جميعًا تختفي؛ الأسماءُ التي خُزِبِشَتْ فوقَ كُلِّ مكانٍ مِن خلالِ العاداتِ اللّغويّة كُلُّها تلاشَتْ، وتلاشَى مَعَها

مغزَى الأشياء، وطرائقُ استعمالِها، وتداعياتُها المفهوميّةُ. بَدَلًا مِن ذلك، لا يرى رُكْوِنْتِنْ إلّا كُتَلًا ضخمةً ناعمةً، شيئًا شبيهًا بِالعجين، في فوضى تامّةٍ، عاريةً في عُرْيٍ فاحِشٍ مُرْعِب. وهو هنا يُشاهِدُ الوجودَ نفسَه.

وإنّه مُهِمٌّ جدًّا أن نُلاحِظَ أنّه في وَصْفِ تجربتِه الوجوديّة، أي لِقائِه الأوّلِ لِ «عَجينةِ الأشياءِ» كُلِّها، يقولُ: إنّ «الكلماتِ كلَّها تختفي». كُلُّ الكلماتِ تختفي، أعني: كُلُّ الأسماءِ التي حتّى الآنَ ميّزَتْ كُلَّ الأشياءِ أحَدِها مِن الآخَر مِن حَيْثُ هي جواهِرُ مستقِلّةٌ لا نهايةَ لِعَدَدِها، تَتلاشَى عَلَى حِينِ غِرّةٍ وتنمحي مِن وَعْيِه. وفي المُصْطلَحيّةِ الخاصّةِ لِلْفلسفةِ الإيرانيّة، يمكنُ هذا الحَدَثَ [٥١] أن يُوصَفَ جيّدًا بِالقولِ إنّ الماهِيّاتِ the quiddities تفقِدُ أمامَ عَينَيْهِ صَلابتَها الظّاهِرةَ أو حقيقتَها وتبدَأُ بِكَشْفِ طبيعتِها الاعتباريّة، أي خَياليّتِها أو زَيفِها الأصليّ. فالماهِيّاتُ، أي «الكَسْتنائيّةُ» و«الشَّجَريّةُ» و«الجَذْريّةُ» إلخ.، وقد اكتسَبَتْ تشخُّصًا وتَعيُّنًا وتَصلُّبًا بِفَضْلِ هذه الصُّوَرِ اللّغويّة، شَكّلَتْ في الماضي - إذا جاز التّعبيرُ، حاجِزًا عازِلًا بَينَه وبينَ الرّؤيةِ المباشِرةِ لِلْوجودِ المتخلِّلِ لِكُلِّ شيء. وفقط حِينَ تُزالُ هذه العوائقُ تظهَرُ حقيقةُ الوجودِ مُعرّاةً أمامَ عينَي الإنسان. وإنّه عَلَى أساسِ رُؤيةٍ غيرِ عاديّةٍ كهذه لِ «عَجينةِ» الأشياء، تُقامُ الوجوديّةُ في الشّرقِ أو في الغرب.

وقد حاوَلْتُ في السّابق أن أُضيءَ الحَدْسَ الوجوديَّ (الأنطولوجيّ) الأكثَرَ أصالةً الذي يبدو يُشكِّلُ الأساسَ لِكُلٍّ مِن الوجوديّةِ المعاصِرةِ في الغرب ونَمَطِ «وَحْدةِ الوجود» في الفلسفةِ الإيرانيّة. وإنّه مُثيرٌ حَقًّا أن نلحظَ أنّ حَدْسًا وجوديًّا متماثِلًا يشكِّلُ الأساسَ نفسَه ونقطةَ الانطلاقِ لِجُمْلةِ التّفلسُف all philosophizing لِهذَيْنِ الشّكْلَيْنِ مِن الوجوديّة.

وليسَ أقلَّ إثارةً أن نَلحظَ أنّه، انطلاقًا مِن رُؤيةِ الوجودِ المُتطابِقةِ أساسًا، أنتجَ فلاسفةُ المدرستَيْنِ، اللّتَيْنِ إحداهما في الشّرق والأخرى في الغرب، نَمطَيْنِ مِن الفلسفة مختلفًا أحَدُهما عن الآخَرِ اختلافًا تامًّا تقريبًا. لكنْ لا عَجَبَ في هذا. ومِثْلَما لاحَظْتُ في البَدْءِ، الوجوديّةُ في الغربِ طِفْلٌ لِعَصْرِنا الخاصّ هذا، الذي فيه أنتجَ التّطوّرُ المُفْرِطُ لِلتّقانةِ technology، ويُنتِجُ فِعْليًّا، الاضطراباتِ الأكثَرَ إرعابًا في حياةِ الإنسان، العَصْرِ الذي فيه تبدُو حياةُ البَشَرِ نفسُها في خَطَرٍ مُحْدِقٍ لِأن تُخنَقَ بِفِعْلِ مُنجَزاتِ دِماغِ الإنسان نفسِها.

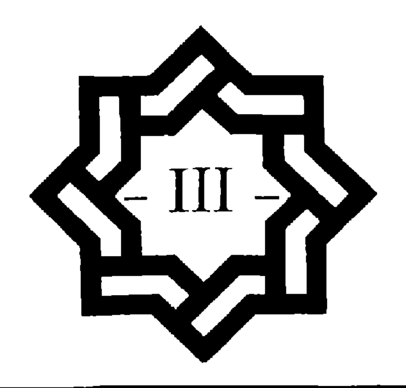
وعَلَى النّقيض مِن ذلك، تدينُ فلسفةُ «وَحْدةِ الوجود» في انبثاقِها وتشكيلِها إلى ظروفٍ تاريخيّة مختلفةٍ تمامًا. وهي نِتاج العُصورِ الخَوالي، نِتاجُ تقليدٍ روحيٍّ طويل، مُؤيَّدٍ بِخَلْفيّةٍ دينيّة عَلَى نحوٍ واضِح. [٥٢] ولا ينبغي طبعًا تصوُّرُ أنّ هذا يعني أنّ الوجوديّينَ الإيرانيّينَ عاشوا دائمًا في مُناخٍ هادئٍ مِن الرّوحانيّة. وتشهدُ قائمةٌ طويلةٌ مِن الشّهداءِ وَحْدَها بِبيانٍ لا لَبْسَ فيه بِحَقيقةِ أنّهم أيضًا كان عليهم أن يعيشوا الأزَماتِ الأكثرَ هَوْلًا ورُعْبًا، بِأنّه كان عليهم أن يُواجِهوا صُعوباتٍ في غايةِ الشّدّة مُكدِّرةً أوقاتَهم. لكنّ مَخاوفَهم الوجوديّةَ - بالفَهْمِ الغربيّ المعاصِر لِلْكلمةِ - لم تُؤثِّر بِأيّةِ طريقةٍ جوهريّة في ثَمَراتِ تفلسُفهم. الفلسفةُ في تلك الأعصُرِ لم تكُنْ متورّطةً بِفَعاليّةٍ تامّةٍ في المسائلِ الدّنيويّة لِلْحياةِ اليوميّة. لِأنّه في التّفلسُفِ، كانَتْ أعيُنُ الفلاسفةِ مُوجَّهةً تمامًا نحو النّظامِ السَّرْمَدِيِّ لِلْأشياء.

وجَلِيٌّ أنّ كُلًّا مِن نمطَي الوجوديّةِ، له مَناقِبُه ومَثالِبُه الخاصّةُ مِن جِهةِ الوظيفةِ التي تُؤدِّيها الفلسفةُ في الوَضْعِ الفِكْريِّ الحاليِّ لِلْعالَم. ولَدَى الوجوديّةِ الغربيّةِ الكثيرُ الذي تتعلّمُه مِن نَظيرتِها الشّرقيّة بِوَساطةِ التّغلُّبِ عَلَى العَدَميّةِ الثّقافيّة the cultural nihilism التي يبدُو الغَرْبُ مَسُوقًا إليها بِاندفاعٍ لا يُقاوَمُ

تحتَ وَطْأةِ القُوّةِ المُحطِّمةِ لِآليّةِ الحياة.

لكنّ الفَلْسفةَ الشّرْقيّة، أيضًا، لا تبدو قادرةً عَلَى الاحتفاظِ بِقِيَمِها الرّوحيّة في مُواجَهةِ المُشكِلاتِ الضّاغِطةِ التي تنشأ عادةً عن وقائعِ أيّامِنا، إن بقيَتْ عَلَى ما كانَتْ عليه تمامًا في الماضي. وسَتجدُ نفسَها عاجزةً تمامًا في حُضورِ المُشكِلاتِ المعاصِرة. ذلك لِأنّ التِّقانةَ technology لا تبقَى ظاهرةً غربيّةً. بل تَمُدُّ سُلْطانَها سريعًا عَلَى العالَمِ كلّه. وهذا الوَضْعُ الفِعْليُّ يُوجِدُ مُشْكِلاتٍ تاريخيّةً لا حَصْرَ لَها لم يواجِهْها الإنسانُ في التّاريخ. وستبدو فلسفةُ السَّبْزَواريّ إذا ما تُرِكَتْ عَلَى صُورتِها في القُرونِ الوُسْطَى دُون مَساسٍ، ليسَتْ في وَضْعٍ تَتغلَّبُ فيه عَلَى هذه المُشكِلاتِ الجديدة.

وقَناعتي التّامّةُ أنّه حان الوقتُ الذي يكونُ فيه علينا أن نبدَأَ بِبَذْلِ الجهودِ لِإحياءِ الطّاقةِ الخَلّاقةِ الكامنةِ [٥٣] في هذا النّوعِ مِن الفلسفة بِطَريقةٍ يمكنُ بِها رُوحَها أن يُنعَشَ في صُورةِ نَظْرةٍ فلسفيّةٍ جديدةٍ إلى العالَمِ قادرةٍ وحَيّةٍ إلى حَدٍّ يكفي لِلتّغلُّبِ عَلَى المُشكِلاتِ الجديدةِ المُميِّزة لِلدَّورِ التّاريخيّ الجديد الذي دَخَلْناهُ تَوًّا. وسيبدو أنّ مِثْلَ هذا هو الواجبُ الفِكْريُّ الذي يُفْرَضُ علينا. وفي مَسيرةِ تنفيذِ هذه المُهمّةِ، سنتعلَّمُ نحنُ الشّرقيّينَ وعلينا أن نتعلّمَ دُروسًا نَفيسةً مِن الطّريقةِ التي تُناضِلُ بها الوجوديّةُ الغربيّةُ المعاصِرةُ لِحَلِّ مُشْكلاتِ الوجودِ البشَريّ وَسْطَ نَزْعِ الطّابَعِ الإنسانيّ وبِنْيةِ المجتمعِ الحديثِ التي نُزِعَ عنها الطّابَعُ الإنسانيّ. وأحسَبُ أنّه، مِن خلالِ هذا النّوعِ مِن التّعاونِ الفِكْريّ فقط، سيُحقَّقُ التّلاقي الفلسفيُّ المؤمَّلُ كثيرًا بينَ الشَّرْقِ والغَرْب.



تحليلٌ لِوَحْدةِ الوجود
نحوَ ما وراءَ الفلسفةِ لِفَلْسفاتِ الشّرق

تحليلٌ لِوَحْدةِ الوجود

«نحوَ ما وراءَ الفلسفةِ لِفَلْسفاتِ الشّرق»

وَحْدةُ الوجودِ التي يمكنُ أن تُترجَمَ بِـ «Oneness of Existence» أو «Unity of Existence»، هي مفهومٌ ميتافيزيقيّ يَرجِعُ إلى صُوفيٍّ - فيلسوفٍ عربيٍّ أندلسيٍّ بارزٍ، هو ابنُ عربيّ، الذي عاش في القرنَيْنِ الثّاني عَشَرَ والثّالِثَ عَشَرَ (١١٥٦-١٢٤٠م). لكنّ ما أهتمُّ به، عَلَى الأقلّ في هذه الورَقةِ، هو التّفصيلُ والتّطوّرُ الفلسفيُّ الذي خَضعَ له هذا المفهومُ في إيرانَ في العهودِ التي أعقبَتْ الغَزْوَ المغوليّ امتدادًا إلى القرنَيْنِ السّادسَ عَشَرَ والسّابعَ عَشَرَ الميلاديَّيْنِ، حِينَ أنجزَ صَدْرُ الدّين الشِّيرازيّ، أو - مِثْلَما يُسمَّى غالبًا - مُلّا صَدْرا (١٥٧١-١٦٤٠م) إدْماجًا عظيمًا لِلْفلسفةِ الإيرانيّةِ والإسلاميّةِ Iranian - Islamic philosophy عَلَى أساسِ هذا المفهومِ تمامًا.

وأنا مهتمٌّ بهذا المظهَرِ الخاصّ لِهذه المسألةِ مِن بينِ جُمْلةِ المسائلِ المثيرةِ التي قدّمَها تاريخُ الإسلامِ في إيران، وليس ذلك لِزامًا بِسَبَبِ موقفي الفلسفيِّ الشّخصيِّ، بل بَدَلًا مِن ذلك، وفي المقامِ الأوّل، بِسَبَبِ إيماني بأنّ مفهومَ «وَحْدةِ الوجودِ» شيءٌ يمكنُ، إذا ما حُلِّلَ وفُصِّلَ بِنْيَويًّا بطريقةٍ مناسبةٍ، أن يقدِّمَ إطارًا نَظَريًّا، بِناءً عليه سنكونُ قادرينَ عَلَى أن نُوضِحَ واحدةً مِن الصِّيَغِ الأكثرِ أصالةً

لِلتّفكير تَميزُ الفلسفةَ الشّرقيّةَ عامّةً - ليس فقط [٥٨] الفلسفةَ الإسلاميّة، بل مُعظَمَ الأشكالِ التّاريخيّةِ الرّئيسةِ لِلْفِكْرِ الشّرقيّ - عَلَى نحوٍ يمكننا فيه أن نُقدِّمَ إسهامًا إيجابيًّا مِن وِجْهةِ نَظَرِ العقولِ الفلسفيّةِ في مجموعِ الميراثِ الرّوحيِّ والعَقْليِّ لِأُمَمِ الشّرقِ والغرب.

وإذ نَحْيا مِثْلَما نحنُ في لحظةٍ حَرِجةٍ مِن التّاريخِ البشَريّ، نشْعُرُ عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ بحاجةٍ مُلِحّةٍ إلى أشياءَ كثيرة. وأحَدُ هذه الأشياءِ، كما أوضحَه غالبًا أشخاصٌ كثيرونَ مِن وِجهاتِ نَظَرٍ مختلفة، هو فَهْمٌ مُتبادَلٌ أفضلُ بينَ أُمَمٍ مختلفةٍ في العالَم، فَهْمٌ كثيرًا ما يُتحدّثُ عنه أيضًا بِوَصْفِه واجِبَ تعزيزِ فَهْمٍ أفضلَ بينَ الشّرْقِ والغَرْب، والفَهْمُ المتبادَلُ بينَ أُمَمِ الشّرقِ والغَرْبِ هذا، يمكنُ تَصوُّرُه عَلَى عَدَدٍ مِن المستوياتِ المختلفة. وههنا أنا مُنشَغِلٌ بِواحِدٍ مِنها فقط؛ أعني: المستوى الفَلْسفيَّ لِلتّفكير.

ولا يمكنُ إنكارُ أنّ مُحاولاتٍ قد بُذِلَتْ في الماضي أحيانًا لِإعمالِ فَهمٍ مُتبادَلٍ أفضلَ بينَ الشّرْقِ والغربِ عَلَى المستوى الفلسفيّ تحتَ عنوانِ الفلسفةِ المقارِنة comparative philosophy. لكنّه ليس أقلَّ قابليّةً لِلإنكارِ أيضًا أنّه إلى هذا الوقتِ بَقيَتِ الفلسفةُ المُقارِنةُ عَلَى الأرجَحِ في المناطقِ الهامشيّةِ لِلنّشاطِ العقليّ لِلْفلاسفة. وفي مُعظَم الحالات، كان اختيارُ مُصطلَحاتِ المُقارَنةِ، ولنبدَأْ بِذِكْرِ هذا، اعتباطيًّا، وكان العَمَلُ نتيجةً لِذلك غيرَ مُنظَّم. وأقولُ بِاختصارٍ إنّ الفلسفةَ المُقارِنةَ لم تكُنْ في رأيي ناجحةً تمامًا، ولم تُعْطَ نوعَ الاهتمامِ الجِدّيّ الذي تستحقُّه بِحَقّ. والسَّبَبُ الرّئيسُ لِهذا الإخفاقِ فيما أحسَبُ يكمُنُ في افتقارِها إلى المنهجيّة methodology.

وابتغاءَ إيضاحِ المَغْزى الحقيقيّ لِلْفلسفةِ المُقارِنةِ، خاصّةً مِن أَجْلِ هَدَفِ تعزيزِ فَهْمٍ فلسفيٍّ عميقٍ حقيقيٍّ بينَ الشّرْقِ والغرب، ينبغي أوّلًا أن تُطوّرَ بِطَريقةٍ أكثرَ تنظيمًا بِاتّجاهِ ما يمكنُ أن نُسمِّيَه «ما وراءَ الفلسفة metaphilosophy» لِلْفلسَفات، أو ما وراءَ فلسفةِ الفَلْسَفات. وأَفْهَمُ مِن «ما وراءَ الفلسفة» [٥٩] إطارًا بِنْيَويًّا شامِلًا مُنطَوِيًا عَلَى عَدَدٍ مِن البِنَى الثّانَويّةِ عَلَى مستوياتٍ مختلفة، التي كُلٌّ مِنها سيتألّفُ مِن شَبَكةِ مفهوماتٍ فلسفيّةٍ واسِعةٍ تقريبًا استُخلِصَتْ بِطَريقةِ التّحليلِ أو استُنبِطَتْ مِن المفهوماتِ الأساسيّةِ الموجودةِ في التّقاليدِ الفلسفيّة الرّئيسة، في كُلٍّ مِن الشّرْقِ والغرب. والخُطْوةُ العمليّةُ الأولى التي تُتّخَذُ في عمليّةِ الوُصولِ إلى ما وراءَ فلسفةٍ مِن هذا القبيل ستكمُنُ، عَلَى الأقلّ في حالتي الخاصّة، في تحليلٍ دِلاليٍّ مُحترِسٍ لِبِنْيةِ المفهوماتِ الأساسيّة لِكُلِّ نِظامٍ فلسفيٍّ. والنّتيجةُ سَيُؤَمَّلُ أن تكونَ نِظامًا مفهوميًّا واسعًا مُعقَّدًا جِدًّا، لكنّه مُنظَّمٌ جيّدًا ومَرِنٌ، وفيه يُعطَى كُلُّ نِظامٍ فَرْديٍّ مَكانَه المُناسِبَ، ثمّ عَلَى أساسِه سَتُوضَحُ عَلَى نحوٍ منظَّمٍ الاختلافاتُ والأَرْضِيّاتُ المُشترَكةُ بينَ المدارِسِ الفلسفيّةِ الرّئيسةِ في الشَّرْقِ والغرب.

وإنّه بِوَضْعِ مِثْلِ هذا الهدفِ النّهائيّ نُصْبَ العَيْنِ أُزَجُّ عَمَليًّا في تحليلِ المفهوماتِ الرّئيسةِ لِلْفلسفاتِ الشّرقيّة، معَ أنّه عَلَيَّ أن أعترفَ بِأنّني ما أزالُ في المرحلةِ الأوّليّة جِدًّا لِهذا العَمَلِ المُراد. وبهذا المنظورِ الواسِعِ، لا يُمثِّلُ مفهومُ وَحْدةِ الوجودِ إلّا مجالًا جُزئيًّا محدودًا جِدًّا. لكنّه بطبيعةٍ كهذه سيُقدِّمُ، إذا ما نجَحْنا في إيضاحِ بِنيتِه الأَصْليّة، نَموذَجًا مفهوميًّا أساسيًّا، بِوَساطتِه ستُهذَّبُ أغلبيّةُ الفلسفاتِ الشّرقيّة إلى مستوى محدَّدٍ مِن انسجامِ البِنْيةِ في شأنٍ واحِدٍ عَلَى الأقلّ مِن مظاهِرِها الأكثَرِ أصالةً.

وهذا الموقفُ لِي سيتضمَّنُ طبعًا أنّني لا أدْرُسُ «وَحْدةَ الوجودِ» بِما هي شيءٌ إسلاميٌّ أو إيرانيٌّ حَصْرًا. بل أنا مَعْنيٌّ هنا بِهذا المفهومِ والإمكانيّاتِ الفلسفيّةِ التي ينطوي عَلَيها، بِوَصْفِه شيئًا مُمثِّلًا لِبنْيةٍ أساسيّةٍ تشترِكُ فيها عادةً عِدّةُ فلسفاتٍ شَرْقيّةٍ مُنتَمِيةٍ إلى أصولٍ تاريخيّةٍ مُتباعِدةٍ، مِثل الفيدانتيّةِ والبُوذيّةِ والطّاويّةِ والكونفشيوسيّةِ Vedantism, Buddhism, Taoism and Confucianism. وبِنيةُ فلسفةِ «وَحْدةِ الوجودِ» سَتُرى في هذا [٥٩] المنظورِ مُمثِّلةً نَمَطًا نَموذجيًّا واحِدًا - وقد نقولُ: صُورةً لِطِرازٍ بَدْئيّ - لِلتّفكيرِ الفلسفيِّ الذي يَجِدُه المرْءُ مُطوَّرًا عَلَى أنحاءٍ مختلفةٍ في أشكالٍ مختلفةٍ تقريبًا بِجُهودِ مُفكِّرينَ بارزينَ مُنتَمِينَ إلى تقاليدَ ثقافيّةٍ مختلفةٍ في الشّرق.

وفي مُباشَرةِ تحليلٍ بِنيويٍّ لِ «وَحْدةِ الوجود»، عَلَيّ أن أؤكِّد في البَدْءِ تمامًا أنّني لا أتّفِقُ معَ أولئك الذينَ يميلونَ إلى فَهْمِ كلمةِ «بِنْية Structure» بمعنًى شَكْليٍّ صِرْف. لِأنّ «بِنْيةً» تُفهَمُ بِمعنَى شَكْلٍ مجرَّدٍ أو نِظامٍ خارجيّ شَكْليٍّ غيرُ ذاتِ قيمةٍ تقريبًا لِغَرَضِ إنشاءِ نَوْعٍ « ما وراءَ الفلسفةِ» الذي أَصْبُو إليه. طبعًا، أنا أيضًا آخُذُ كلمةَ «بِنْية» بِمعنَى صُورةٍ أو نظامٍ. ومِن أَجْلِ هدفي المحدَّد، تعني «البِنْيةُ» نِظامًا ذا تفاصيلَ داخليّةٍ؛ أو، لِنُعبِّرَ عن الفِكْرةِ بتعبيراتٍ أكثرَ مادّيّةً، تُفهَمُ البِنْيةُ بِما هي نِظامٌ لُغَويٌّ أو مفهوميٌّ ذو تَرتيبٍ أعْلَى يُنشِئه عَدَدٌ مِن المفهوماتِ الفلسفيّةِ المفتاحيّةِ المُنظّمةِ جيِّدًا والمُنسّقةِ جيّدًا تقريبًا. والنّقطةُ المُهِمّةُ في أيّةِ حالٍ هي أنّ النّظامَ لا بُدّ مِن أن يُفهَمَ في صُورةِ شَكْلٍ خارجيٍّ ذي رُوحٍ داخليٍّ أو رُؤيةٍ فلسفيّةٍ أصليّةٍ تَقَعُ خَلْفَ هذا الشّكلِ وتُجلّي نفسَها في ذلك الشّكْلِ الخاصّ.

ومِن الوِجْهةِ المنهجيّة، الشّيءُ الأساسيُّ عندَنا هو أوّلًا أن نَفهَمَ تلك الرُّؤيةَ المركزيّةَ لِنِظامٍ كامِلٍ أو الرّوحَ الذي يُحْيي النِّظامَ مِن الدّاخِلِ ويُكوِّنُه، ثمّ بعْدَئذٍ

أن نَصِفَ النّظامَ مِن حَيْثُ هو تطويرٌ عُضويٌّ لِتِلْكَ الرُّؤيةِ المركزيّة.

وإذ نتناوَلُ الآنَ «وَحْدَةَ الوجودِ» مِن وِجْهةِ نَظَرٍ كهذه، نَجِدُ نِظامًا ضَخْمًا لِلْميتافيزيقا مَبْنيًّا عَلَى أساسِ رُؤيةٍ خاصّةٍ لِلْحقيقة. ومِثْلَما يُشير تَعبيرُ «وَحْدةِ الوجودِ» عَيْنُه عَلَى نحوٍ واضِحٍ، تتركَّزُ هذه الرّؤيةُ الأساسيّةُ حَوْلَ «الوجود». ونقولُ بِكَلِماتٍ أُخَر، ليسَتْ فلسفةُ «وَحْدةِ الوجودِ» إلّا إعادةَ بِناءٍ نَظَريّةً أو عَقْلانيّةً لِرُؤيةٍ ميتافيزيقيّةٍ أصليّةٍ، تُتصوَّرُ في صُورةِ حَدْسٍ an intuition لِحقيقةِ «الوجودِ».

[٦١] وإذْ قُلْتُ هذا، عَلَيَّ حالًا أن أُذكِّرَكُم بِحَقيقةٍ في غايةِ الأهمّيّة؛ وهي أنّ «الوجودَ» في هذا السِّياقِ الخاصّ ليسَ هو نوعَ «الوجودِ» الذي لدى كُلٍّ مِنّا طَبْعًا انطباعٌ عنه مِن خِلال الحِسِّ العامّ commonsense. ونقولُ بِتعبيرٍ آخَر: ليسَ هو «الوجودَ» مِثْلَما يُعكَسُ في وَعْيِنا العاديِّ التّجريبيّ الذي نَعيه. بل هو «الوجودُ» كما يتجلَّى فقط لِوَعْيٍ مُتعالٍ. هو «الوجودُ» مِثْلَما يَحدِسُ به الإنسانُ حِينَ يَتجاوزُ البُعْدَ التّجريبيَّ لِلإدراكِ إلى بُعْدٍ لِلْوَعْيِ وراءَ البُعْدِ التّجريبيّ أو مُتجاوِزٍ له.

ولَعلّنا نُذكِّرُ عندَ هذه النّقطةِ بأنّ مسألةَ «الوجودِ» كانَتْ منذُ البَدْءِ الأوّلِ لِتاريخِ الفلسفةِ الإسلاميّةِ المسألةَ الميتافيزيقيّةَ التي وَرِثَها الإسلامُ مِن تقليدِ فلسفةِ الإغريق. ومُهِمٌّ أن نتذكّرَ في أيّةِ حالٍ أنّه في الأدوارِ الأبْكَرِ لِفَلْسفةِ الإسلام التي تُمثِّلُها أسماءٌ مِثْلُ الكِنْديّ والفارابيّ وابنِ سِينا وابنِ رُشد، كان «الوجودُ»، بمعْنَى فِعْل الوجود the *act* of existing، موضوعَ اهتمامٍ فلسفيٍّ غيرِ مُباشِرٍ فقط، ولِنَقُلْ، عَرَضيٌّ، بِمَعْنى أنّه، مُتابَعةً لِتَقْليدِ الميتافيزيقا الأرسطيّ القديمِ جدًّا، كان الهَمُّ الأوّلُ لِلْمُفكِّرينَ مُنصَرِفًا إلى «الموجودِ»، مُفضِّلينَ ذلك عَلَى فِعْلِ الوجودِ

نفسِه. أُثيرَتْ مسألةُ «الوجود» ونُوقِشَتْ في المقامِ الأوّلِ بِما هي جُزْءٌ مِن قِوامِ «الموجوداتِ»، أي الأشياءِ الحقيقيّةِ التي تُوجَدُ.

ودالٌّ جدًّا أنّ التّأكيدَ الرّئيسَ نُقِلَ مِن «الموجودِ» إلى «الوجودِ» بِطَريقةٍ عنيفةٍ جدًّا فقط بعْدَ أن قاسَتْ الفلسفةُ الإسلاميّةُ أَتّونَ تجربةٍ صُوفيّةٍ عميقةٍ في شَخْصِ ابنِ عَرَبيّ. ويَقِفُ ابنُ سِينا في هذا الاعتبارِ تمامًا عندَ نقطةِ التّحوّل، معَ أنّه حقيقةً يَظَلُّ داخِلَ مَدارِ الأرسطيّة Aristotelianism بمعنَى أنّه في عِلْمِ الوجود ontology يُشغَلُ بِمَسألةِ «الوجودِ» (*actus essendi*) في المقامِ الأوّل بِما هو عامِلٌ مُكوِّنٌ لِـ «الموجودِ» (*ens*). لكنْ عَلَى الأقلِّ، يمكنُ أن نقولَ بِثقةٍ إنّه أعطَى دافعًا حاسِمًا لِلتّوسيعِ الفلسفيِّ الأخيرِ لِمَفهُومِ «وَحْدةِ الوجود» [٦٢] بِفِعْلِ إعلانِه الواضحِ أنّ «الوجودَ» عَرَضٌ أو صِفةٌ مُميِّزةٌ لِلْماهِيّةِ quiddity. وإلى هذا الإعلان، في أيّةِ حال، أضافَ إعلانًا آخَر، هو أنّ العَرَضَ المُسَمَّى «الوجودَ» ليس عَرَضًا عاديًّا، بل نوعًا خاصًّا جِدًّا مِن العَرَضِ. وهذه عَلَى الحقيقةِ نُقطةٌ في غايةِ الأهمّيّةِ، عَلَينا أن نوضِّحَها بِما هي تمهيدٌ لا غِنَى عنه لِتحليلِ «وَحْدةِ الوجود».

وعندَ المستوى التَّجْربيّ المُلاحَظِ لِلتّجربةِ نَجِدُ أنفُسَنا دائمًا مُحاطِينَ بِعَدَدٍ لا مُتناهٍ مِن الأشياءِ، أي الجواهِرِ المُزَوَّدةِ بِصِفاتٍ أو أَعْراضٍ مختلفة. ونَميزُ شيئًا مِن صِفاتِه المُميِّزةِ بِأن نُعطيَ لِلْأوّلِ وَضْعًا وجوديًّا مختلفًا عن ذلك الذي لِلثّاني. لِأنّنا عندَ مستوى التّجربةِ التّجريبيّةِ اليوميّة، نَميلُ بِطَبْعِنا إلى تَصوُّرِ أنّ وجودَ الشّيءِ يَسْبِقُ جوهريًّا وجودَ صِفاتِه المُميِّزة. ويعني هذا أنّ الصِّفاتِ المُميِّزةَ أو الأعراضَ تعتمِدُ في وجودِها عَلَى الشّيءِ، أمّا الشَّيءُ فلا يعتمِدُ في وُجودِه عَلَى صِفاتِه المُميِّزةِ أو أعراضه. فنحنُ نقولُ مَثَلًا: «الزَّهْرةُ بيضاءُ». ويبدو هنا واضحًا أنّ العَرَضَ

«بَيْضاءُ» يكونُ قابلًا لِأن يتحقَّقَ فقط حِينَ يكونُ الشّيءُ، الزّهرةُ، مَوْجودًا مِن قَبْلُ، أمّا وُجودُ الزّهرةِ نفسُه فلا يتأثّرُ البتّةَ حتّى إذا فَقَدَتِ الزَّهْرةُ بَياضَها وتغيَّرَ لونُها.

وهذه المَلاحَظةُ في أيّةِ حالٍ لا تنطبِقُ عَلَى «الوجودِ» نفسِه بِما هو عَرَضٌ. فحِينَ نقولُ مثَلًا: «الزّهرةُ موجودةٌ»، لا يفترِضُ تَحقُّقُ العَرَضِ قَبْليًّا التّحقُّقَ السّابقَ لِلزّهرة. والحالُ عَلَى النّقيضِ تمامًا، فإنّه في هذه الحالةِ الخاصّةِ العَرَضُ هو الذي يأتي بِالزّهرةِ إلى الوجودِ. وهذا بِاختصارٍ ما أكّدَهُ ابنُ سِينا بِما هو طبيعةٌ خاصّةٌ جدًّا لِـ «الوجود» مِن جِهةِ كونِه عَرَضًا. فهو يقولُ: الوجودُ «عَرَضٌ»، لكنّه ليسَ عَرَضًا عاديًّا؛ بل يتصرّفُ بِطَريقةٍ مختلفةٍ تمامًا عن الأعراضِ كُلِّها.

والآنَ في نَظَرِ أولئك الذين ينتمونَ إلى مدرسةِ «وَحْدةِ الوجودِ»، هذه الطّبيعةُ الغيرُ العاديّةِ أو الاستثنائيّةُ لِـ «الوجودِ» بِما هو عَرَضٌ، تأتي مِن ذاتِ الحقيقةِ البسيطةِ المُتمثِّلةِ في أنّه [٦٣] عَلَى الحقيقةِ «الوجودُ» ليسَ عَرَضًا لِأيِّ شيءٍ مهما كان. لكنّ المُشكلةَ تنشأ بِدِقّةٍ لِأنّ «الوجودَ» الذي هو عَلَى الحقيقةِ ليسَ عَرَضًا، يُنظَرُ إليه نحويًّا ومنطقيًّا عَلَى أنّه عَرَضٌ ويُؤتَى به لِيكونَ مُسْنَدًا. ولِهذا نقولُ: «الزّهرةُ موجودةٌ» تَمامًا مِثْلَما نقولُ: «الزّهرةُ بيضاءُ»، وكأنّ هاتَيْنِ العِبارتَيْنِ الخبَريَّتَيْنِ وقَفَتا مِن الوِجهةِ الدِّلاليّةِ مُكافئةً إحداهما لِلْأُخرى تمامًا.

لكنّه وَفْقًا لِأصحابِ وَحْدةِ الوجود هناكَ عَلَى الحقيقة اختلافٌ أَصْليٌّ بينَ نَمَطَي العبارةِ فيما يتّصِلُ بِسُلُوكِهما الدِّلاليّ، أي فيما يتّصلُ بِالبِنْيةِ الخارجيّةِ لِلْحقيقةِ التي يُشيرُ إليها كُلٌّ مِنهما. ففي حالةِ عِباراتٍ خَبَريّةٍ مِن نَمَط: «الزّهرةُ بيضاءُ»، يُوجَدُ تَطابُقٌ بِنْيَويٌّ بينَ النّحوِ والحقيقةِ الخارجيّة. وبتعبيرٍ آخَرَ، الصُّورةُ النّحويّةُ أو المَنطقيّةُ لِلْجُملةِ تُحاكي وتُعيدُ إنتاجَ بِنْيةِ الحقيقةِ الخارجيّة التي يُرادُ لِلْعبارةِ الخَبَريّةِ أن تُشيرَ إليها. لكنْ في عِباراتٍ خَبَريّةٍ وجوديّةٍ مِن نَمَطِ: «الزّهرة

موجودةٌ»، هناك تناقُضٌ سافِرٌ بينَ الصّورةِ النّحويّةِ والحقيقةِ الخارجيّة. فمِن جِهةِ النّحْوِ أو المنطِقِ، «الزّهرةُ» هي المبتدأ، وبما هي كذلك تدلُّ عَلَى جوهرٍ قائمٍ بِنَفْسِه، أمّا الخَبَرُ «موجودةٌ» فيَدُلُّ عَلَى صفةٍ تَميزُ وتُحدِّدُ بِطريقةٍ مُحدَّدةٍ الجَوْهَرَ. لكنْ في نَظَرِ أصحابِ «وَحْدةِ الوجودِ»، الزَّهْرةُ عَلَى الحقيقةِ ليستِ المبتدَأَ؛ المبتدَأُ الأساسيُّ الحقيقيُّ هو «الوجودُ»، أمّا الزّهرةُ، أو في هذا الشّأن أيُّ شيءٍ آخَرَ، فليسَتْ إلّا مُميِّزاتٍ أو صِفاتٍ مُميِّزةً تُحدِّدُ عَلَى أنحاءٍ مختلفةٍ الموضوعَ الجَوْهَريَّ السَّرْمديَّ الذي هو «الوجودُ». ومِن جِهةِ النّحو، «الزّهرةُ» مَثَلًا اسْمٌ، أمّا مِن جِهةِ الميتافيزيقا فهي صِفةٌ an adjective. وكُلُّ ما يُسمَّى أشياءَ هي صِفاتٌ أو وَصْفيّةٌ في طبيعتها، تُكيِّفُ وتُميِّزُ الحقيقةَ الوحيدةَ المُسمّاةَ «الوجودَ».

ومِثْلَما يمكنُ المَرْءَ أن يَرَى بِسُهولةٍ، يُطابِقُ هذا الموقِفُ تمامًا الموقِفَ الذي تَتَخِذُه Advaita Vedanta في شأنِ المَسألةِ نفسِها. ففي الفيدانتا Vedanta أيضًا، المُطْلَقُ the Absolute الذي يُشارُ إليه بِكلمةِ [٦٤] البَرَاهما Brahman أو الذّاتُ العُلْيا يُتصوَّرُ وُجودًا صِرْفًا أو «existence» (Sat) - فهو كُلِّيُّ التّخلُّلِ والانتشارِ، لا زَمانيٌّ، لا مَكانيٌّ، غَيرُ مُميَّزٍ وغَيرُ محدّدٍ عَلَى الإطلاق - بينَما كُلُّ ما يُسمَّى «أشياءَ» يُعَدُّ تحديداتٍ وتَعْيِيناتٍ لا نهايةَ لها لِهذا اللّانهائيِّ المُطْلَق. ويَعْني ذلك، هنا أيضًا، كُلُّ الماهِيّاتِ هي أوصافٌ لِـ «الوجود».

ولِهذا تُثبتُ بِنيةُ الحقيقةِ الخارجيّةِ التي يُشارُ إليها بِالعبارةِ الخَبَريّة: «الزّهرةُ موجودةٌ» أنّها مختلفةٌ تَمامًا عَمّا تُظهِرُه الصّورةُ النّحويّةُ لِلْجُمْلة. ما هو موجودٌ بِالمعنَى الأتمِّ لِلْكلمةِ هو «الوجودُ» بِما هو اللّانِهائيُّ المُطْلَقُ، وليسَ الزّهرةَ. وكَوْنُها زهرةً ليس إلّا تحديدًا ذاتيًّا خاصًّا أو تعيُّنًا لِهذا اللّانِهائيِّ المُطْلَق. ما هُوَ إلّا صُورةٌ ظاهِريّةٌ خاصّةٌ، فيها يُجَلّي «الوجودُ» نفسَه في بُعْدِ ما يُسمّى عالَمًا

خارجيًّا محسوسًا. بِكلماتٍ أُخَرَ، «الزّهرةُ» هنا عَرَضٌ يُميِّزُ «الوجودَ»، ويُحدِّدُه في صورةٍ ظاهريّةٍ مُعيَّنة. «الوجودُ» في ذاتِه، أي في صَفائه، لا صِفةَ له attributeless. هو وَحْدةٌ بسيطةٌ عَلَى نحوٍ مُطْلَقٍ أو عَدَمُ تَميُّزٍ مُطْلَقٍ. وبِناءَ عَلَى ذلك، كُلُّ الاختلافاتِ التي يمكنُ تصوُّرُها عندَ مستوى التّجربةِ المحسوسةِ بينَ الأشياءِ المختلفة يمكنُ أن يُحكَمَ عليها بِأنّها أوهامٌ. وإنّه في هذا المعنَى تُعْلِنُ الأَدْفيتا فيدانتا التي يمثِّلُها شَنْكَرا Shankara: أنّ كُلَّ الأشياءِ الظّاهريّةِ phenomenal ليسَتْ إلّا أوهامًا، أنّها جميعًا صُوَرٌ وَهْميّةٌ «مفروضةٌ مِن أَعْلَى» (*adhyāsa*) عَلَى الوَحْدةِ الصّافيةِ الأساسيّةِ لِلْبَرَاهما أو الذّاتِ العُلْيا.

وكُلٌّ مِن الطّاويّةِ وبُوذيّةِ المَهَيانا Taoism and Mahayana Boddhism يتبنّى الموقفَ نفسَه في شأنِ طبيعةِ الأشياءِ القائمةِ بِنَفْسِها في الظّاهِرِ في العالَمِ المحسوس. وكِلْتاهما تتميّزُ بِمُضادّةٍ تامّةٍ لِلماهِيَويّة أو الجوهريّة(*) thoroughgoing antiessentialism. وهما تُضادّانِ تمامًا الموقِفَ الذي يُعْرَفُ في التّقليدِ الإسلاميّ لِلْميتافيزيقا بِفَرْضيّةِ «أصالةِ الماهِيّة»، أعني فَرْضيّةَ أنّ الماهِيّاتِ المختلفةَ التي نلاحظُها في عالَمِ الظّاهِرِ تمتلكُ حقيقةً أصليّة. ولِهذا لِنُقَدِّمْ مِثالًا، يقولُ مؤلِّفُ [٦٥] الـ *Ta Ch'êng Ch'i Hsin Lun* «إيقاظ الإيمان في المَهَيانا» - الكتابُ الذي يُعَدُّ واحِدًا مِن الكُتبِ المدرسيّةِ الفلسفيّةِ الصّحيحةِ لِبُوذيّةِ المَهَيانا -: «كُلُّ النّاسِ غيرِ المُنَوَّرينَ حتّى الآنَ يتميّزونَ بِعُقولِهم المُضلَّلةِ مِن لَحظةٍ إلى لحظةٍ بينَ الأشياءِ (أي يُفرِّقونَ الوَحْدةَ المُطْلَقةَ الأصليّةَ لِلْحقيقةِ في أشياءَ قائمةٍ بذاتها مختلفة)، ويُصبحونَ بِسَبَبِ ذلك مُبْعَدينَ

---

*- نَظَريّةٌ تقدُّمُ الماهِيّةَ أو الجوهرَ عَلَى الوجود، ومِن هنا أمكنَ اعتبارُها نقيضًا لِلْوُجوديّة [المترجم عن الموردِ الأكبر].

عن الحقيقةِ المطلقة». أشياءُ الظّاهِرِ التي يُنشِئُها نَشاطٌ مميِّزٌ لِلْعَقْلِ تُسمَّى عَلَى نحوٍ دالٍّ *Jan fa* «أشياءَ الإِفْساد»؛ بمَعْنَى أنّ أشياءَ الظّاهِرِ تُعَدُّ هنا مِن وِجْهةِ نَظَرِ عِلْمِ الوجودِ عَناصِرَ «تُفسِدُ» وتُشوِّهُ صَفاءَ الحقيقةِ الواحدة. ثمّ ثانيةً في الكتابِ نفسِه نَجِدُ البيانَ المباشِرَ جدًّا الآتيَ لِهذا الموقِف: «ما يُعْرَفُ بِأنّه العَقْلُ - الطّبيعةُ (أي الحقيقةُ المُطْلَقةُ) وراءَ كُلِّ التّمييزاتِ الظّاهريّة. وإنّه مِن خلالِ الأوهامِ فقط تغدُو الأشياءُ جميعًا مُميَّزًا أَحَدُها مِن الآخَرِ بِما هي كَيْنُوناتٌ مستقِلّةٌ. ومَتَى تحرَّرْنا مِن حَرَكاتِ عُقُولِنا المُنتِجةِ لِلْوَهْم، لم يَعُدْ ثمّةَ وجودٌ لِأيِّ مَظْهَرٍ لِما يُسمَّى العالَمَ الموضوعيّ».

لكنّ هذا البيانَ، وأعني تحديدًا مسألةَ أنّ أشياءَ عالَمِ الظّاهِرِ هي جميعًا مَظاهِرُ وَهْميّةٌ خالِصةٌ، يتطلّبُ تصحيحًا جُزْئيًّا؛ لِأنّ صُوَرَ الفَرْضِ مِن أَعْلَى super-impositions التي ذُكِرَتْ توًّا تُعَدُّ في الفِيدانتيّةِ والبُوذيّةِ والإسلامِ مَعًا غيرَ ناشئةٍ فقط عن بِنْية عَقْلِ الإنسانِ المعرفيّةِ النِّسبيّةِ والمحدودةِ في جوهَرِها، بل أيضًا عن بِنْيةِ الحقيقةِ المُطْلَقةِ نفسِها. وسأعودُ في الوقتِ الحاضِرِ إلى هذه المسألةِ المُهمّة.

سيبدُو أنّ الشَّرْحَ المختصَرَ الذي قدَّمْتُه توًّا لِوِجْهةِ النَّظَرِ الأساسيّةِ لِنَمَطِ فَلْسفةِ «وَحْدةِ الوجودِ»، جَعَلَنا نَتحقّقُ مِن أنّنا أمامَ [٦٦] نَظْرتَيْنِ مِيتافيزيقيّتَيْنِ إلى الحقيقةِ تقفانِ متضادّتَيْنِ تمامًا، تضادًّا يمكنُ أن نَدْعُوَه مؤقّتًا: الماهِيَوِيّةَ في مُقابِلِ الوُجوديّة essentialism versus existentialism.

والأُولَى، الماهِيَويّةُ، هي تفصيلٌ أو توسيعٌ فلسفيٌّ لِنَظْرةِ حِسِّنا العامِّ العاديِّ إلى الأشياء. والحقيقةُ أنّنا، عندَ مستوى لِقائنا اليوميِّ لِلْعالَم، نَلْحَظُ في كُلِّ مكانٍ حولَنا «أشياءَ» أي ماهِيّاتٍ أو جواهِرَ تكونُ موجودةً. وفي هذا المنظور، الماهِيّاتُ

هي التي تُوجَدُ. كُلُّ شيءٍ نَلْحَظُه هنا هو «شَيءٌ يُوجَدُ»، أي «موجودٌ» أو *ens*. ولا يكونُ «الوجودُ» نفسُه في أيِّ مكانٍ في صُورةِ وُجودٍ صِرْفٍ as pure actus essende مُلاحَظًا في حالَتِه النّقيّةِ المُباشِرة. بل يكونُ دائمًا مُحتجِبًا وراءَ الماهِيّاتِ التي لا حَصْرَ لها. وفي هذه الرُّؤيةِ، الماهِيّاتُ هي التي تُوجَدُ، أمّا «الوجودُ» فما هو إلّا صِفةٌ أو خاصِّيّةٌ لِلْماهِيّات.

وفيما نقترِحُ أن يُحدَّدَ بِكلمةِ «وُجوديّة existentialism»، خِلافًا لِذلك، نَجِدُ هذه العلاقةَ بينَ الماهِيّةِ و«الوجودِ» معكوسةً تمامًا. «الوجودُ» هنا هو الأساسُ، هو حَقًّا الحقيقةُ الوحيدةُ، والماهِيّاتُ تُوجَدُ لكي تكونَ صِفاتٍ له، هي تُعَدُّ صِفاتٍ تُقيِّدُ الحقيقةَ الفَذّة.

ومُهِمٌّ أن نُلاحِظَ أنّ «الماهِيَويّةَ essentialism» و«الوجوديّةَ existentialism»، كما تُفهمانِ في هذا السِّياقِ الخاصّ، لا تُضادُّ إحداهُما الأُخرى عندَ مستوًى واحِدٍ فَريدٍ لِتجربةِ الإنسان. لِأنّه خِلافًا لِ «الماهِيَويّةِ» التي هي، مِثْلَما قُلْتُ قَبْلُ، تَطوّرٌ فلسفيٌّ طبيعيٌّ لِلتّجارِبِ الوجوديّةِ العاديّةِ المشترَكةِ بين النّاس جميعًا، تعني «الوجوديّةُ» في هذا السِّياقِ، إن جاز التّعبيرُ، وُجوديّةً مُتعالِيةً بِمعنَى أنّها نِظامٌ ميتافيزيقيٌّ مَبْنيٌّ عَلَى، ومولودٌ مِن، حَدْسٍ صُوفيٍّ وَجْدِيٍّ لِلْحقيقةِ، مِثْلَما تتجلّى لِوَعْيٍ مُتعالٍ في أعماقِ تأمُّلٍ مُركَّزٍ.

وسيكونُ مُثيرًا أن نُلاحِظَ في هذا الصّدَدِ أنّ المُفْرَدةَ البُوذيّةَ المعبِّرةَ عن المُطْلَقِ هي في السَّنْسَكْريتيّة *tathatā* التي [٦٧] تَرْجَمتُها الصّينيّةُ هي *chên ju* (التي تُقرأُ في اليابانيّة *shinnyo*). وتعني *Tathatā* حَرْفيًّا «المِثْليّةَ suchness»، وتعني *chên ju* «حَقًّا - مِثْل». أي إنّه في الحالتَيْنِ كِلْتَيْهما،

يُشارُ إلى المُطْلَقِ بِكلماتٍ تَدُلُّ عَلَى معنَى «الوجود مِثْلَما يكونُ حَقًّا»، أو «الوجود مِثْلَما يكونُ عَلَى طبيعتِه». لكنّ تعبيرَ «الوجودُ مِثْلَما يكونُ عَلَى طبيعته» لا يُشيرُ إلى «وجودِ» الأشياءِ مِثْلَما نَعْرِفُه عندَ المستوى التّجريبيِّ لِلتّجربة. «الوجودُ» هنا يعني حقيقةَ «الوجودِ» كما يتجلّى لَنا حِينَ نكونُ في حالةِ تأمُّل، مِن خِلالِ إعمالِ الوظيفةِ المُتعاليةِ لِعَقْلِنا، أي إنّ حقيقةَ «الوجودِ» سابقةٌ لِكَوْنِه «مُدَنَّسًا» ومُشوَّهًا بِفِعْلِ النّشاطِ التّمييزيِّ لِلْوَعْي العاديِّ في تجربتِهِ اليقِظة. وفي الإسلامِ، هذا الإعمالُ لِلْوظيفةِ المُتعالِيةِ لِعَقْلِنا يُحدَّدُ بِعَدَدٍ مِن التّعبيراتِ التَّقْنيّةِ، أهَمُّها تعبيرُ «*الكَشْف*»، الذي يعني حَرْفيًّا «إماطةَ اللِّثامِ» أو «إزالةَ الحِجاب». والبِنْيةُ الدّاخليّةُ لِهذه التّجربةِ تُوصَفُ عادةً بِكلمتَي الفَناءِ والبقاء.

ولِضَرورةِ الوقتِ، آسَفُ لِأنّني لا أستطيعُ الدّخولَ في تَفاصيلِ هذه المسألة، معَ أنّ تحليلَ تجربةِ الفَناءِ والبَقاءِ هو نفسُه موضوعٌ مُثيرٌ جدًّا لِلْبَحْثِ فيما وراءَ الفلسفةِ إذا هو أُجْرِيَ جَنْبًا إلى جَنْبٍ معَ تحليلٍ لِمُمارَساتٍ مُشابِهةٍ تطوّرَتْ في الفيدانتا والبُوذيّةِ والطّاويّةِ والكونفشيوسيّة. وهنا سأُلْزِمُ نفسي بِأن أُناقِشَ بِاختصارٍ شديدٍ الجانِبَ النّظَريَّ مِن المسألةِ في شأنِ كيفَ يُقدِّمُ هذا النّوعُ مِن التّجربةِ أساسًا يمكنُ المرءَ أن يَبنيَ عليه النّظامَ الميتافيزيقيَّ لِ «وَحْدةِ الوجود».

أُولَى الكلمتَيْنِ، الفَناءُ، تعني حَرْفيًّا «النّفادَ»، أو شيئًا يتلاشَى، شيئًا شَبيهًا بِالمفهومِ البُوذيِّ لِ «النّرفانا». وفي السِّياقِ الخاصِّ الذي نحنُ مهتمّونَ به الآنَ، يعني الفَناءُ التّلاشِيَ التّامَّ لِوَعْي [٦٨] الذّاتِ عندَ الإنسانِ، النّاشئَ عن التّركيزِ الشّديدِ لِلْعقلِ في تأمُّلٍ عميق. وفي هذه التّجربةِ، تُذابُ الطّبقةُ الصُّلْبةُ في الظّاهِرِ لِلْوَعْيِ التّجريبيِّ عندَ الإنسان ويغدو جوهَرُ الأنا مُستغرَقًا تمامًا في الوَحْدةِ الأساسيّةِ لِ «الوجود».

والأهمّيّةُ الميتافيزيقيّةُ لِهذا الفَناءِ الذّاتيِّ تكمُنُ في حقيقةِ أنّ «الوجودَ» الذي حتّى تلك اللّحظةِ قد أُظهِرَ في الصّورةِ المادّيّةِ الزّائفةِ لِلأنا، يَفقِدُ هذا التّحديدَ ويعودُ إلى لا تَحدُّدِه المُطْلَقِ الأصْليّ. ولِأنّ عَقْلَ الإنسانِ هو البُؤرةُ الوحيدةُ التي فيها يمكنُ أيَّ شيءٍ أن يُحقَّقَ ذاتيًّا، «الوجودُ» أيضًا يغدو مُحقَّقًا في ذاتيّتِه الصِّرفةِ فقط مِن خلالِ تجريبِ الإنسانِ الإفناءَ التّامَّ لِذاتيّتِه الزّائفة. وهذا هو ما يُشارُ إليه في الفيدانتا بِتحقيقِ الإنسانِ التّطابقَ التّامَّ بينَ الأَتْمَن Atman (الرّوح) والبَراهما Brahman (الذّات العُلْيا).

وعلَينا أن نُذكِّرَ عندَ هذه النّقطةِ بِأنّ الحقيقةَ الميتافيزيقيّةَ في صَفائها هي الغَيْرُ المُحدَّدِ المُطْلَقُ، وبما هي كذلك تُبطِلُ كُلَّ تَعْيينٍ أو تَشْييءٍ objectification، لِأنّ التّعيينَ يشتمِلُ عَلَى التّحديد. ومَتَى أُدرِكَ «الوجودُ» في صُورةِ شيءٍ، توقّفَ عن أن يكونَ هو نفسَه. «الوجودُ» في لا تحدُّدِه الأصْليِّ لا يمكنُ تصوُّرُه شَيئًا. يمكنُ فقط أن يُدرَكَ في صُورةِ الموضوعِ لِكُلِّ معرفةٍ في صُورةِ إدراكِ الإنسانِ ذاتَه، لِأنّها الموضوعُ النّهائيُّ the Ultimate Subject. وهذا، ولَعلّه قد لُوحِظَ بِالمناسَبة، مَبْعَثُ أنّ «الوجودَ» في لا تحدُّدِه المُطْلَقِ كثيرًا ما يُدْعَى في البُوذيّةِ الـ «العقلَ – الطّبيعة Mind - Nature» أو «العقلَ – الحقيقة Mind - Reality».

ولِأنّ وَعْيَ الذّاتِ المُقيَّدَ بِصَرامةٍ عندَ الإنسانِ يغدو هكذا مُنحَلًّا ومُستغرَقًا في الامتدادِ الذي لا حَدَّ له لِلْوَعْيِ المُطلَق، ولِأنّ «الوجودَ» الذي بُلْوِرَ في الصّورةِ المحدودةِ لِجَوهَرِ ذاتٍ يعودُ إلى تَحدُّدِه الأصْليِّ الكُلِّي النّفاذِ والانتشار، تَرجِعُ كُلُّ الصُّوَرِ المُحدَّدةِ لِعالَمِ الأشياءِ أيضًا إلى لا تحدُّدِها الوجوديِّ الأصليّ. لِأنّ هناك تلازُمًا وظيفيًّا أَصْليًّا بينَ الحالةِ الذّاتيّةِ لِلْعقلِ والحالةِ [٦٩] الموضوعيّة

لِلْعالَمِ الخارجيّ. وحَيْثُ لا تكونُ ذاتٌ subject، أي أنا - جوهر ego - substance ترى الأشياءَ، لا يَعودُ أيُّ شيءٍ يُرى في صُورةِ موضوع as an object. مِثْلَما يقولُ تمثيلٌ شهيرٌ مُتداوَلٌ بينَ عَدَدٍ كبير مِن مُفكِّري الشَّرْق: حِينَ تهدَأُ كُلُّ الأمواجِ التي احتدَمَتْ فوقَ سَطْحِ المُحيطِ يبقَى المُحيطُ الذي لا حدودَ له وَحْدَه مَرْئيًّا في سُكُونِهِ السَّرْمديّ.

ومِن الوِجْهةِ الميتافيزيقيّةِ، هذا هو مَقامُ العَدَمِ Nothingness لِأنّه لا تُوجَدُ هنا ذاتٌ ولا موضوعٌ. لكنّه لِأنّ كلمةَ «عَدَم» تُشيرُ إلى «الوجودِ» في لا تحدُّدِه الصِّرْفِ والمُطْلَق، يُسمَّى المَقامُ أيضًا بِاسْمٍ آخَرَ ذي طَبيعةٍ أكثرَ إيجابيّةً هو «الوَحْدة Oneness or Unity». وكثيرًا ما يَصِفُه البُوذِيّونَ بِـ «قِطْعةٍ وحيدةٍ بِغَيْرِ تفصيل one single piece with no articulation». ويُسمِّيه الفيلسوفُ الطّاويُّ چوانغ تزو Chuang Tzŭ «اللّاتكوُّنَ أو الهَيُولَى chaos» (*hun tun*). وعندَ هذا المقامِ أو مِن وِجْهةِ نَظَرِ هذا المقامِ فقط يتبيَّنُ أنّ كُلَّ الأشياءِ المختلفةِ التي تكونُ قابِلةً لِأن تُميَّزَ في العالَمِ التّجريبيّ وَهْميّةٌ illusory. ومِن وِجْهةِ نَظَرٍ خاصّةٍ كهذه أيضًا يَعُدُّ الفيلسوفُ المُسْلِمُ مُلّاصَدْرا ما يُسمَّى الأشياءَ التّجريبيّةَ الموجودةَ في العالَمِ العِيانيّ «رَوابِطَ مَحْضة» لا بقاءَ ذاتيًّا لها مِن نفسِها(*). أمّا فيلسوفُ الفيدانتا النّموذَجيُّ شَنْكَرا فيَعُدّها تعدُّديّةَ اسْمٍ وصُورةٍ

---

*- يذكِّرنا هذا بقولِ شاعِرٍ عربيّ يَصِفُ مدينةَ سامَرّاءَ:

قــد أقفــرَتْ سُــرَّ مَــن را	فمــا لِشَــيءٍ دَوامُ
ماتَــتْ كمــا مــاتَ فِيــلٌ	تُسَــلُّ مِنــهُ العِظــامُ

وبِقَوْلِ أحَدِ العارفينَ: «مَن لم يكُنْ وجودُه مِن ذاتِه، فوجودُه عَيْنُ المُحال» [المترجم].

name - and - form (*nāma - rūpa*) مفروضةً مِن عَلٍ بِسَبَبِ الجَهْلِ (*avidyā*). ثمّ في المَقامِ اللّاحِقِ، في أيّةِ حالٍ، يُزالُ حِجابُ الوَهْميّةِ هذا مَرّةً أُخرى عن أشياءِ العالَمِ التّجريبيّ. المَقامُ اللّاحِقُ هو مَقامُ تجربةِ البقاءِ.

والبقاءُ يعني «الاستمرارَ» أو «مُواصَلة الحياة». ويُشيرُ اصطلاحيًّا إلى المَقامِ الرّوحيِّ الذي فيه كُلُّ أشياءِ العالَمِ التي تلاشَتْ مَرّةً في العَدَمِ وغابَتْ في غِمارِ الوَحْدةِ المُطْلَقةِ اللّامُحدَّدةِ لِ «الوجودِ» تُعادُ إلى الحَياةِ مِن صَميمِ عُمْقِ العَدَمِ. يبدَأُ عالَمُ الكَثْرةِ الظّاهِريُّ الكامِلُ، بِصُوَرِه المختلفةِ والمتنوِّعةِ إلى الغاية، مِن جديد في إنماءِ نفسِه أمامَ عينَي الإنسان.

[٧٠] ومهما يكُنْ، فإنّه يُوجَدُ اختلافٌ أصْليٌّ بينَ عالَمِ الكَثْرةِ حِينَ يُلاحَظُ في هذا المَقام وبينَ عالَمِ الكَثْرةِ التّجريبيِّ نفسِه حِينَ يظهَرُ لِلْإنسانِ قَبْلَ أن يجتازَ مَقامَ «الفَناء». ذلك لِأنّه في مَقامِ الفَناءِ يُلاحِظُ الإنسانُ كيفَ أنّ كُلَّ أشياءِ العالَمِ تَفقِدُ صَلابتَها الوجوديّةَ الظّاهرةَ، تغدو سائلةً، ثُمّ أَخيرًا تَضيعُ في غَمْرةِ اللّاتحديدِ المُطْلَقِ الأصْليّ لِ «الوجود». وحِينَئذٍ في مَقامِ البقاءِ، الأشياءُ نفسُها تُلاحَظُ حِينَ تَلوحُ مِن عَيْنِ قاعِ ذلك اللّاتحديدِ المُطْلَقِ وتستردُّ حقيقتَها في بُعْدِ تجربةٍ يَقِظة.

وهكذا تُنشَأ الأشياءُ ثانيةً في صُورةِ أشياءَ مختلفةٍ في غايةِ الكَثْرةِ، يمكنُ بوضوحٍ تمييزُ أحَدِها مِن الآخَر.

ومعَ هذا، تظهَرُ في *هذا الوقتِ* محرومةً البقاءَ بذاتِها. وهي موجودةٌ، لكنْ ليس بِما هي كَيْنُوناتٌ موجودةٌ مِن ذاتِها؛ بل هي موجودةٌ في صورةِ تقسيماتٍ وتحديداتٍ ذاتيّةٍ لِلّامُحدَّدِ المُطْلَق the absolute indeterminate. وفي هذا الاعتبارِ لا تُعَدُّ أوهامًا صِرْفةً. ذلك لِأنّها تكونُ حقيقيّةً بِقَدْرِ ما أنّ كُلَّ واحِدٍ مِنها صُورةٌ خاصّةٌ، بِها قَيّدَ المُطْلَقُ نفسَه، وبِها يُجلّي المُطْلَقُ نفسَه. لكنّها تكونُ

باطِلةً ووَهْميّةً إذا ما تأمَّلَها المرءُ مِن غيرِ رجوعٍ إلى الأساسِ الميتافيزيقيِّ الذي لا تكونُ هي إلّا تعيُّناتٍ أو تجلّياتٍ له. تكونُ وَهْميّةً بِقَدْرِ ما تُعَدُّ «أشياءَ» خاصّةً، باقِيَةً بِذاتِها، مُكتفيةً بِذاتها.

وفي شأنِ الوَضْعِ الوجوديّ ontological لِأشياءِ الظّاهِرِ، كثيرًا ما يَستعمِلُ المُفكِّرونَ المُسْلِمونَ مِن مَدْرسةِ «وَحْدةِ الوجود» تعبيراتٍ مِن قَبيلِ «الوجودِ الاعتباريّ» و«الوجودِ المَجازيّ». وهذه، وتعبيراتٌ أُخَرُ مُشابِهةٌ لها، تعني بوضوحٍ أنّ أشياءَ العالَمِ التّجريبيِّ هي عَدَمٌ مَحْضٌ sheer nothing إذا ما نُظِرَ إليها مُتّصِلةً بِهذه الوَحْدة. وقد رأَيْنا قَبْلُ كيفَ أنّ مُلّا صَدْرا يُسَمِّي أشياءَ العالَمِ التّجريبيّ «رَوابِطَ مَحْضَةً»، أي إضافاتٍ صِرْفةً. لكنّ كلمةَ [٧١] «إضافة» لا ينبغي أن تُؤخَذَ بِمعنَى إضافةٍ عاديّةٍ قائمةٍ بينَ تعبيرَيْنِ كُلٌّ مِنهما يُتصوَّرُ كَيْنُونةً قائمةً بِنَفْسِها. لِأنّه في هذا السِّياقِ الخاصّ، تَعني «الإضافةُ» «إضافةً إشراقيّةً». ويعني ذلك أنّ أشياءَ العالَمِ التّجريبيّ تُنشَأُ في صُورةِ حَقائقَ جزئيّةٍ فقط مِن خِلالِ الفِعْلِ الإشراقيِّ أو المُجَلِّي لِلذّاتِ لِلْحقيقةِ المُطْلَقةِ الواحدة.

وهذه الرُّؤيةُ الإسلاميّةُ عَلَى وِفاقٍ تامٍّ معَ الموقِفِ الذي اتّخذَه شَنْكَرا في شأنِ مسألةِ حقيقةِ العالَمِ التّجريبيّ ولاحقيقتِه. وعَلَى غِرارِ المُفكِّرينَ المسلمينَ، تبنّى الموقِفَ الذي يقولُ إنّ العالَمَ التّجريبيَّ ليس حقيقيًّا عَلَى نحوٍ نهائيٍّ ومُطْلَق، بل هو حقيقيٌّ *نِسْبيًا*. ليس حقيقيًّا مُطْلَقًا لِأنّ البَرَاهْما Brahman (الذّاتَ العُلْيا) ليس، ولا يمكنُ، أن تكونَ مُتعرَّفةً experienced في العالَمِ التّجريبيِّ في مَظْهَرِها الأسْمَى والمُطْلَقِ، الذي هو لا تَحدُّدٌ تامٌّ مُطْلَقٌ. ومعَ ذلك، ومِن الوِجْهةِ الأُخرى، العالَمُ التّجريبيُّ ليس خِلْوًا تمامًا مِن أساسٍ موضوعيٍّ لِلْحقيقة. ويُناقِشُ شَنْكَرا قائلًا: افترِضْ أنّ إنسانًا يَرَى حَبْلًا مُلْقًى عَلَى الأرض، فيَخالُ أنه

حَيّةٌ. الحَيّةُ التي تبدو لِعَينَيِ الإنسانِ وَهْميّةٌ، لِأنّها عَلَى الحقيقةِ ليسَتْ إلّا حَبْلًا. لكنّ الحَيّةَ ليسَتْ عَدَمًا صِرْفًا أيضًا عَلَى قَدْرِ ما لَها مِن أساسٍ موضوعيٍّ في حَبْلٍ موجودٍ حقيقةً. وبِطريقةٍ مُشابِهة نحوًا ما، كُلُّ واحِدٍ مِن الأشياءِ التي نَراها في العالَمِ التّجريبيِّ له أساسٌ وجوديٌّ (أنطولوجيّ) موضوعيٌّ في البَرَاهما. لِأنّه، وَفْقًا لِمَبادئِ شَنْكَرا، كُلُّ مَظْهَرٍ فَرْدٍ لِتَجربتِنا اليَقِظةِ هو تعَيُّنٌ حقيقيٌّ لِلْبَرَاهْما. وفي مقطعٍ مشهورٍ في *Viveka Cūdāmani* (٥٢١) يقولُ: «العالَمُ سِلْسِلةٌ غيرُ مُحطَّمةٍ لِإدراكاتِ *البَرَاهما*، بِحَيْثُ إنّ العالَمَ في الاعتباراتِ كلِّها ليس إلّا *البَرَاهما*». ويعني ذلك أنّنا متى أدرَكْنا شيئًا في هذا العالَمِ كُنّا عَلَى الحقيقةِ نُدرِكُ البَرَاهْما نفسَها، لا في مظهَرِها المُطْلَقِ يَقينًا، بل في واحِدٍ مِن صُورِها الظّاهريّةِ الخاصّة. وبِهذا المعنَى، لا يكونُ العالَمُ التّجريبيُّ وَهْمًا؛ إنّه مُمتلَكٌ لِحقيقةِ الـ vyāvahārika، أي الحقيقةِ النّسبيّةِ الخاصّةِ بِبُعْدِ التّجربةِ الوجوديّةِ، أو عَيْشِ الحياة، الذي [٧٢] تكتسبُه بِقُدْرةِ التّحدُّدِ لَدَى *البَرَاهما*؛ معَ أنّه مِن وِجْهةِ النّظَرِ *المُطْلَقةِ*، أي مِن وِجْهةِ نَظَرِ البَرَاهْما في صَفائِهِ المُطْلَقِ، يكونُ العالَمُ التّجريبيُّ مِن حَيثُ الجوهرُ وَهْميًّا.

والأساسُ النّظَريُّ الذي يَقَعُ تحتَ هذه المُناقَشةِ في حالِ شَنْكَرا هو الفَرْضيّةُ المشهورةُ بِـ sat-kārya-vāda، أي عقيدةُ أن النّتيجةَ ما هي إلّا تَجلٍّ نِسبيٌّ ومَشروطٌ لِلسّبَبِ، وليسَ بينَ الاثنَيْنِ انفصالٌ حقيقيٌّ. والعالَمُ التّجريبيُّ في هذه الرُّؤيةِ ما هو إلّا البَرَاهما أو الذّاتُ العليا المُطْلَقةُ - بِوَصْفِها - الـ - عالَمَ Brahman - as - the - world.

والتّفسيرُ نفسُه تمامًا يمكنُ تطبيقُه عَلَى النَّظْرةِ التي تَبنّاها فلاسفةُ مدرسةِ وَحْدةِ *الوجودِ* إلى العلاقةِ بينَ الحَقِّ والخَلْق، أي بينَ الحقيقةِ المُطْلَقةِ والعالَمِ

المخلوق. وهكذا لِنُقدِّمْ مِثالًا واحِدًا وَفْقًا لِعَبْدِ الكريمِ الجِيليّ (١٣٥٦-١٤٢٨م تقريبًا)، المؤلِّفِ المشهورِ لِكِتابِ «الإنسانِ الكامِلِ»: إنّ تَسْمِيةَ أشياءِ هذا العالَمِ «مخلوقاتٍ» أو «أشياءَ مخلوقةً» ليسَتْ إلّا تَسْميتَها بِاسْمِ «مُستعار». ليس بمعنَى أنّ الأشياءَ والخاصّيّاتِ المختلفةَ التي تُرى في هذا العالَمِ «مُستعاراتٌ». ليسَتْ «مُستعاراتٍ»؛ بل هي الحَقُّ ذاتُه في معنَى أنّها أشكالٌ ظاهريّةٌ متنوّعةٌ يتّخِذُها المُطْلَقُ حِينَ يتجلّى عندَ مستوى التّجربةِ الحَياتيّةِ لِلْإنسان. فقط اسْمُ «الخَلْقيّةِ» يكونُ مُستعارًا. والحَقُّ «يُعيرُ» هذا الاسْمَ لِصِفاتِه عَلَى قَدْرِ ما تظهَرُ في العالَمِ التّجريبيّ. «هكذا»، يقولُ الجيليُّ: «الحَقُّ، إن جاز التّعبيرُ، هو المادّةُ الأُولَى the Prime Matter لِهذا العالَم. العالَمُ في هذا المعنَى شَبيهٌ بِالثّلْج، والمُطْلَقُ شَبيهٌ بِالماءِ الذي هو الأساسُ المادّيُّ لِلثّلْج. كُتْلَةُ الماءِ المُتجمِّدةُ تُسمَّى «ثَلْجًا»، وما هو إلّا اسْمٌ مُستعارٌ؛ اسْمُه الحقيقيُّ «ماءٌ».

وهذا كُلُّه بِالطَّبْعِ يقودُ فلاسفةَ مدرسةِ *وَحْدةِ الوجودِ* إلى استنتاجِ أنّه: أيُّ شيءٍ يمكنُ أن يُلاحَظَ في هذا العالَمِ له بِغَيْرِ استثناءٍ مَظهَرانِ مختلفانِ: ١- المَظهَرُ الإلهيُّ أو المَظهَرُ الذي فيه يكونُ الحقيقةَ المُطلقةَ نفسَها، و٢- [٧٣] المَظْهَرُ الخَلْقيُّ أو المَظهَرُ الذي فيه يكونُ شيئًا نِسْبيًّا، شيئًا غيرَ الحقيقةِ المُطْلَقة. ويمكنُ المرءَ أن يَصِفَ هذا الوَضْعَ بِلُغةٍ سَهْلةٍ بِالقولِ: كُلُّ شيءٍ في هذا العالَمِ هو بمعنًى ما الحَقُّ [تعالى رَبّي عُلُوًّا كبيرًا]، وهو في معنًى آخَرَ مَخْلُوقٌ. والمخلوقُ بِوَصْفِه مخلوقًا ممكنُ التّمييز، وينبغي أن يُميَّزَ، عن الله. لكنّ الخَلْقيّةَ creatureliness يمكنُ اختزالُها أخيرًا بِالصِّفةِ الإلَهيّة عَلَى قَدْرِ ما أنّ الأُولَى «إضافةٌ إشراقيّةٌ» لِلثّانيةِ نفسِها.

وابتغاءَ شَرْحِ العلاقةِ اللّطيفةِ الدّقيقةِ بينَ هذَيْنِ المَظهَرَيْنِ اللّذَيْنِ يمكنُ إدراكُهما في كُلِّ شيءٍ، اقترحَ المُفكِّرونَ المُسلمونَ عدَدًا مِن التّمثيلاتِ. واحِدٌ

مِن أكثَرِها ذِكْرًا عَلَى العُمومِ هو تمثيلُ الماءِ والأمواجِ، الذي هو أيضًا مَجازٌ مُحبَّبٌ لدى بُوذِيِّي المَهَيانا Mahayana Buddhists. وسأُقدِّمُ هنا تمثيلًا نَموذَجيًّا مِثْلَما أوضحَه حَيْدرٌ الآمُليُّ، وهو فيلسوفٌ إيرانيٌّ بارزٌ مِن القرنِ الرّابعَ عَشَرَ الميلاديّ، في كتابِهِ «جامع الأسرار»[١]. وهو تمثيلٌ قائمٌ عَلَى علاقةٍ خاصّةٍ بينَ الحِبْرِ والحُروفِ المكتوبةِ به. الحِبْرُ مِن جِهةِ البِنْيةِ يُطابِقُ حقيقةَ «الوجودِ» الفَذّةَ الكُلّيّةَ التّخلُّلِ، بينَما الحُروفُ المكتوبةُ به تُطابِقُ «الماهِيّاتِ» حِينَ تُحقَّقُ في صُوَرِ الأشياءِ المتنوّعةِ في العالَمِ التّجريبيّ. وهنا يأتي اللُّبُّ لِما يقولُه حَيْدَرٌ الآمُليُّ حولَ هذا التّمثيل[٢]:

افترِضْ أنّنا نقرأُ كتابًا. انتباهُنا طبعًا يُجذَبُ نحوَ الحُروفِ المكتوبة. ما يَصْدِمُ عُيونَنا هو أوّلًا الحُروفُ. لا نَنتبِهُ إلّا لِلْحُروفِ. لا نرى الحِبْرَ الذي تُكتَبُ به. لا نكونُ مُنتبِهينَ حتّى إلى الحِبْرِ، بينَما لا نكونُ عَلَى الحقيقةِ مُبصِرِينَ إلّا الصُّوَرَ المتنوّعةَ التي اتّخذَها الحِبْرُ. تغييرٌ بسيطٌ لِوِجهةِ النّظَرِ سيجعَلُنا مباشَرةً نُدرِكُ أنّ الحروفَ ما هي إلّا صِفةٌ *اعتباريّةٌ*. ما يُوجَدُ أمامَ عُيونِنا حقيقةً [٧٤] حِبْرٌ، لا شيءٌ آخَرُ. الحقيقةُ الظّاهرةُ لِلْحُروفِ راجعةٌ في الأحوالِ كُلِّها إلى العُرْفِ الاجتماعيّ. وهذه الحُروفُ ليسَتْ حقائقَ في المعنى الأكثَرِ أصالةً. ومعَ ذلك، مِن الوِجْهةِ الأُخرى، لا يمكنُ بِالقَدْرِ نفسِه إنكارُ أنّ الحُروفَ تُوجَدُ وهي حقيقيّةٌ عَلَى قَدْر ما هي صُوَرٌ مختلفةٌ اتّخذَها الحِبْرُ الذي هو الحقيقةُ الوحيدةُ في هذا الشّأن.

وكُلُّ شَيءٍ في هذا العالَمِ شَبيهٌ بِالحَرْفِ في طبيعتِه الثُّنائيّةِ التي أُوضِحَتْ

١- جامعُ الأسرار ومنبَعُ الأنوار، بتَحرير هنري كوربن وعثمان يحيى، طهران - باريس، ١٩٦٩م، ص١٦١، ٣١٠، ص ص٢٠٦-٢٠٧، ٣٩٧.

٢- نفسه، ص١٠٧، ٢١٢.

تَوًّا. وأولئك الذين لا يُدرِكونَ إلّا الحُروفَ، مُغفِلينَ الحقيقةَ الأساسيّة لِلْحِبْر، هم أولئك الذينَ عُيونُهم «محجوبةٌ» بِالحُروف. وإلى هذه الحقيقةِ يُشيرُ الحديثُ المشهورُ الذي يقولُ: «إنّ لِلّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجابٍ مِن نُورٍ وظُلْمةٍ»(*). أولئك النّاسُ الذين مِن هذا الصِّنفِ الذين لا يُدركونَ إلّا الحُجُبَ ولا يَتعرّفون اللهَ المحتجِبَ وَراءَها، يكونونَ، بِحَسَبِ الشَّرْعِ، كُفّارًا صُرَحاءَ. أمّا أولئك الذين يعرفون عَلَى نحوٍ مُبْهَمٍ عَلَى الأقلّ وُجودَ الحَقّ غيرِ المرئيّ وراءَ الحُجُبِ المرئيّةِ، هم مُؤمنونَ ومُوحِّدونَ بمعنًى عاديٍّ مألوفٍ. لكنّهم مُوحِّدونَ ناقصونَ؛ لِأنّ ما يُدركونَه فعليًّا ليس إلّا الحُروفَ، بينَما الحِبْرُ عَلَى الحقيقة مُشاهَدٌ بوضوحٍ تامٍّ في الحُروف. الحُروفُ ليسَتْ حتّى حُجُبًا؛ لِأنّها الحِبْرُ. وإنّه إشارةً إلى هذه المسألةِ يقولُ ابنُ عربيّ: «إنّ العالَمَ المُعايَنَ هو الذي يكونُ سِرًّا مُبهَمًا، شَيئًا مَخْفيًّا ومُتوارِيًا دائمًا، أمّا الحَقُّ تعالى فهو الظّاهِرُ السَّرْمديُّ الذي لم يحتجِب البتّةَ. والنّاسُ العاديّونَ في هذا الاعتبارِ مُخْطِئونَ تمامًا. فهم يتصوّرونَ العالَمَ ظاهرًا والمُطْلَقَ سِرًّا مخفيًّا».

لكنّ حَيْدَرًا الآمُليَّ يُواصِلُ القولَ: أولئك الذين لا يَرَونَ إلّا الحِبْرَ بِغَيْرِ انتباهٍ مِنهم إلى الحُروفِ هم أيضًا مُوحِّدونَ ناقِصونَ؛ لِأنّ عُيونَهم محجوبةٌ بِالحِبْرِ عن رُؤيةِ الصُّوَرِ المحسوسةِ التي اتّخذَها الحِبْرُ نفسُه. المُوَحِّدُ الحقيقيُّ ينبغي أن يكونَ رَجُلًا «ذا عَيْنَيْنِ» لا يَحجُبُ رُؤيتَه شَيءٌ، لا الحِبْرُ ولا الحُروف - [٧٥] هو، بتعبيرٍ آخر، رَجُلٌ يرى الوَحْدةَ في الكَثْرةِ، والكَثْرةَ في الوَحدة.

وأحسَبُ أنّ تمثيلَ الحِبْرِ والحُروفِ معَ ما تَقدّمَ ذِكْرُه قد أوضَحا تمامًا أنّ

---

*- رَواهُ الطَّبَرانيُّ في الكبير، ٥/٤٢٦ [المترجم].

«الوجودَ» وَفْقًا لِمُفكِّري مدرسةِ وَحْدةِ الوجودِ شيءٌ هو حقيقةٌ واحِدةٌ وحيدةٌ لَها مَظاهِرُ كثيرةٌ مختلفة. وهذا الموقفُ مَبْنيٌّ عَلَى كَشْفٍ أَصْليٍّ لِفِعْلِ الوجود، الذي هو الحقيقةُ المُطْلَقةُ الوحيدةُ، التي تتخلَّلُ كُلَّ الأشياءِ في الكَوْن. وهذا عَيْنُ ما يُسمَّى *سَرَيانَ الوجودِ*، أو *انبِساطَ الوجودِ*، وهذه الرُّؤيةُ الأصليّةُ لِحقيقةِ «الوجود» التي تتخلَّلُ الكَوْنَ كلَّه، أو بَدَلًا مِن ذلك نقولُ: تُنتِجُ عالَمَ الوجودِ كُلَّه في صُورة أشكالٍ مختلفةٍ لِانبِساطِه، قادَتْ مُفكِّري هذه المدرسةِ نحوَ إنشاءِ نِظامٍ ميتافيزيقيٍّ تُعطَى فيه حقيقةُ «الوجودِ» نفسُها عددًا مِن الدّرَجات أو المقاماتِ تَبَعًا لِلدّرَجاتِ المختلفةِ لِانبساطِها الذّاتيِّ أو تجلِّيها الذّاتيِّ. وفيما سَيأتي سَأُحاولُ تحليلَ البِنْيةِ الأساسيّة لِهذا النِّظامِ في صُورتِه الأكثَرِ مِثاليّةً. وبِفِعْلِ ذلك، سَنُركِّزُ انتباهَنا عَلَى المُخطَّطاتِ الواسعةِ لِلْمَسألةِ التي هي حَقًّا مَسألةٌ في غايةِ التّعقيد، خاصّةً إذا ما أَخَذْنا في الحُسْبانِ تفصيلاتِ التّطوّر التّاريخيّ لِلْفِكْر. وليس ثَمّةَ عَلَى الحقيقةِ انسجامٌ كامِلٌ يمكِنُ إدراكُه بينَ الأنظِمةِ المختلفة التي اقترحَها المفكّرونَ المُمثِّلونَ لِهذه المدرسةِ إلّا فيما يتّصِلُ بِالتّبصُّرِ الميتافيزيقيِّ الأكثَرِ أصالةً في سِرِّ «الوجود»، وفيما يَتّصِلُ بِالمبادئ البِنْيويّةِ العامّة جدًّا التي تُبْنَى عليه. وبِتعبيرٍ آخَرَ، ليس ثَمّةَ إجماعٌ حتّى في شأنِ المقاماتِ أو الدّرجاتِ الرّئيسة التي تُميِّزُ. النّظامُ الخاصُّ الذي سَأُحَلِّلُه هنا نِظامٌ مِن الطِّرازِ البَدْئي archetypal بِمعنًى: ١- أنّ بِنْيتَه الأساسيّةَ تَشترِكُ فيها عُمومًا تقريبًا [٧٦] أغلبيّةُ الأنظِمةِ، و٢- أنّه شَكْليًّا مِن طبيعةٍ تَسْمَحُ بِالتّطبيقِ الأوسَعِ في المنظورِ الواسِعِ لِاعتباراتِ ما وراءَ الفلسفة.

وإحْدَى النّقاطِ الأساسيّةِ التي يَتّفِقُ علَيها كُلُّ مُفكّري مدرسةِ *وَحْدةِ الوجود* اتّفاقًا كامِلًا، هي أنّ المُطْلَقَ نفسَه له مَظهَرانِ يُوَجَّهانِ نَحْوَ وِجهتَيْنِ متضادّتَيْنِ: الباطِنُ والظّاهِرُ. والأوّلُ مِن هذَيْنِ، الباطِنُ، هو المَظْهَرُ المُحتجِبُ لِلْمُطْلَقِ، أمّا

الثّاني، الظّاهِرُ، فهو مَظْهَرُه الكاشِفُ لِنَفسِه أو المُتجلِّي.

في مَظْهَرِه الأوّلِ، يكونُ المُطلَقُ غيرَ معروفٍ مُطْلَقًا، وغيرَ قابلٍ لِأَنْ يُعْرَفَ an absolute Unknown - Unknowable. هو سِرٌّ ميتافيزيقيٌّ سَرْمديٌّ. ومِن الوِجهةِ الدّينيّة، المُطْلَقُ هنا هو اللهُ المَخْفيُّ the hidden God. وهكذا فإنّه مِن وِجْهةِ نَظَرِ الإدراكِ البشَريّ، هو الجانِبُ السَّلْبيُّ الصِّرْفُ لِلْمُطْلَق، معَ أنّه مِن وِجْهةِ نَظَرِ المُطلَقِ نفسِه هو الأكثَرُ إيجابًا مِن كُلِّ مَظاهِرِه المُمْكِنةِ، لِأنّه التّمامُ الغَيْرُ المَشروطِ لِ «الوجود».

المَظهَرُ الثّاني، الظّاهِرُ، عَلَى النّقيضِ مِن ذلك، يُمثِّلُ للعقلِ البشَريِّ المَظهَرَ الإيجابيَّ لِلْمُطْلَق. وفي هذا الاعتبارِ، المُطْلَقُ هو المَصْدَرُ الميتافيزيقيُّ لِعالَمِ الظّاهرات. ومِن جِهةِ المباحِثِ الإلَهيّة، المُطْلَقُ هنا هو الله المُتجلِّي. ومِن خِلالِ هذا المظهَرِ، يتجلّى المُطْلَقُ في صُورةِ أشياءَ مختلفةٍ عندَ مَقاماتٍ مختلفةٍ سَنراها.

وهذا التّمييزُ الأساسيُّ بينَ المَظهَرَيْنِ الإيجابيِّ والسَّلْبيِّ في البِنْيةِ الميتافيزيقيّةِ لِلْمُطْلَقِ، مُشترَكٌ في كُلِّ فَلْسَفاتِ الشّرْقِ الرّئيسةِ خلا فلسفة الإسلام. ففي الفيدانتا، مثَلًا، لَدَينا فَرَضِيّةُ *dvi-rūpa Brahma* الشّهيرةُ «البَرَاهما الثُّنائيّةُ»، أي التّمييزُ بينَ *nirguna Brahman* وsaguna Brahman، أي بينَ البَرَاهما العَديمةِ الصِّفاتِ تمامًا، والبَرَاهما نفسِها المُزدانةِ بِكُلِّ أنواعِ الصّفات. وفي البُوذيّةِ لَدَينا التّمييزُ بينَ «المِثْليّةِ بِوَصْفِها عَدَمًا مُطْلَقًا» و«المِثْليّةِ بِوَصْفِها [٧٧] غيرَ عَدَمٍ». ويُميِّزُ الطّاويّونَ Taoists بينَ العَدَمِ والوجود. ويُميِّزُ الكُونْفُشْيوسيّونَ Confucianists بينَ *wu chi* أو اللّامُطْلَقِ، و*t'ai chi* أي المُطْلَقِ الأعلى.

وسيكونُ واضِحًا أنّنا إذا ما قَسَمْنا نَظَرِيًّا الكُرَةَ الكامِلةَ لِ «الوجودِ» عَلَى عَدَدٍ مُحدَّدٍ مِن المناطِقِ أو المَقاماتِ الميتافيزيقيّة، فَسَيَحتلُّ المُطْلَقُ في مَظهَرِه الباطِنِ المنزلةَ العُلْيا. لِأنّ المُطْلَقَ في مَظهَرِه الباطِنِ هو المُطْلَقُ نفسُه صِرْفًا وبسيطًا. وهو وجوديًّا [أي مِن جهةِ عِلْمِ الوجود] *ذاتُ الوجودِ*، أي «الوجودُ نفسُه»، أو «الوجودُ» في نقائه المُطْلَق. وهو كَلامِيًّا [أي مِن جِهةِ عِلْمِ الكلامِ] ذاتُ الله، أي عَيْنُ ذاتِ الحَقّ مِثْلَما كان قبلَ أن يُوصَفَ بِأيّةِ صِفةٍ [سُبْحانَه].

لكنّه جَديرٌ بِالمُلاحظةِ أنّه الآنَ عندَ هذا المَقامِ يَبدَأُ انشِعابُ الآراءِ الظُّهورَ بينَ المُفكِّرينَ. وعتدَ عدَدٍ مِن المُفكِّرينَ البارزينَ، «الوجودُ» نفسُه، أي الوجودُ في المَقامِ الأعْلَى، وُجودٌ في حالةِ تعالٍ مُطْلَق. هو لا تحديدٌ مِيتافيزيقيٌّ صِرْفٌ أو اللّاَمُتعيِّنُ المُطْلَقُ الذي أُشيرَ إليه في سِياقٍ سابقٍ. ولِأنّه يتجاوَزُ إطلاقًا كُلَّ تمييزاتٍ نسبيّةٍ، يكونُ غيرَ قابلٍ لِلْوَصْفِ وغيرَ قابِلٍ لِأنْ يُتحدَّثَ عنه لِفَرْطِ تَعاليهِ وتقدُّسِه. ولِذلك هو جَوهَريًّا أو ذاتِيًّا غيرُ معروفٍ وغيرُ قابِلٍ لِأنْ يُعْرَفَ unknown and unknowable. إنّه سِرٌّ عظيمٌ (غَيْبٌ). وأقصَى ما نَقدِرُ عَلَى قولِه عن هذا المَقامِ أو هذه المنزِلةِ هو أنّه «واحِدٌ»، ليس بِمعنًى عَدَدِيٍّ، بل عَلَى الإطلاقِ، في معنَى أنّه لا شَيْءَ هنا ممكنُ الرّؤيةِ، لا شَيْءَ قابِلٌ لِأنْ يُميَّزَ أو يُدرَكَ. وبِالتّعبيرِ الاصطلاحيِّ، يُعْرَفُ هذا المَقامُ بِمَقامِ «الأَحَدِيّةِ» أو «الوَحْدةِ المُطْلَقة».

ومهما يكُنْ، فإنّ هناك بعضَ المُفكِّرينَ الذين لا يَظلُّونَ راضِينَ بِهذه النّظرةِ، الذينَ يُصِرُّونَ عَلَى دَفْعِ المَقامِ الأعْلَى لِ «الوجودِ» إلى ما هو أبعَدُ مِن الأحَديّة. وفي مُواجَهةِ أولئك الذينَ يَرَونَ في *الأَحَديّةِ* المَقامَ الميتافيزيقيَّ النّهائيَّ - وداوودُ القيصَريُّ (ت ١٣٥٠م) واحِدٌ مِنهم - يعتقِدونَ أنّه ليس مِن العَدْلِ التّامِّ أن تُساوَى «الأحَدِيّةُ» مُباشَرةً بِ «الوجودِ» نفسِه في [٧٨] صَفائِه. وهم يُسلِّمونَ

يَقينًا بِأنّ *الأَحَدِيّة* مُختَواةٌ داخِلَ حُدودِ المِنْطقةِ الميتافيزيقيّةِ لِ «ذاتِ الوجود»، أي «الوجودِ» نفسِه في صَفائِه؛ لِأنّه لا تَحدُّدٌ صِرْفٌ sheer indiscrimination، الحقيقةُ الصّافيةُ لِ «الوجودِ» بِغَيرِ حتّى تفصيلٍ باطِنيٍّ داخليٍّ، دَعْ عنكَ التّفصيلَ الظّاهِرِيَّ الخارجيَّ. لكنّ «الوجودَ» في هذا المَقامِ *ليس* مُطْلَقًا لِأنّه مُقَيَّدٌ عَلَى الأقلِّ بِالتّعالي. هو مَشْرُوطٌ عَلَى الأقلِّ بِشَرْطِ التّعالي عَلَى كُلِّ الشّروط. وأولئك الذين يُفكِّرونَ بِهذه الطّريقةِ - وعبدُ الكريمِ الجِيليُّ واحِدٌ مِنهم - يتبنَّونَ الموقفَ الذي يذهَبُ إلى أنّ المقامَ النّهائيَّ عَلَى الإطلاق لِ «الوجودِ» ينبغي أن يكون وَراءَ حتّى شَرْطِ اللّاشَرْطيّة Unconditionality، والتَّعالي. ولِأنّ «الوجودَ» في هذا المَقامِ غيرُ مشروطٍ إلى دَرَجةِ أنّه غيرُ مُحدَّدٍ حتّى بِأن يكونَ غيرَ مَشْروطٍ، لا يمكنُ أن يكونَ إلّا عَدَمًا مُطْلَقًا absolute Nothingness مِن وِجْهةِ نَظَرِ الإدراكِ البشَريّ. وإنّه في هذا المعنَى يُدعَى «غَيْبَ الغُيوبِ» (سِرَّ الأسرار) مُطابِقًا تمامًا لِعبارة لاو تزو Lao Tzŭ: hsüan chich yu hsüan التي يمكنُ أيضًا أن تُترجَم عَلَى نحوٍ أكثرَ دِقّةً بِ «سِرِّ الأسرارِ» أو «السِّرِّ الذي وراءَ الأسرار». وإنّه ابتغاءَ تَقديمِ صِيغةٍ مَنطِقيّةٍ لِهذا المفهومِ استنبَطَ الفيلسوفُ الطّاويُّ چوانغ تزو (في القرنِ الرّابعِ قبلَ الميلاد) صِيغةَ: wu - wu - wu أي الـ «لا - لا - لا - وجود». وعُنصُرُها الأخيرُ - أي «اللّاوجودُ» - هو النَّفْيُ البسيطُ لِلْوجودِ التّجريبيِّ لِأشياءِ الظّاهِرِ. العُنصُرُ الثّاني - أي اللّا - (لاوجود) يُقصَدُ به النّفيُ المُطْلَقُ لِلأوّلِ، النّفْيِ النِّسبيّ، وبِما هو كذلك يُشيرُ إلى اللّاتَحدُّدِ المُطْلَقِ واللّامشروطِ لِ «الوجودِ»، المُطابِقِ لِ «الأَحَدِيّة». والعُنصُرُ الثّالِثُ - أي اللّا (لاوجودُ) ينفي هذه اللّاشَرْطيّةَ عَيْنَها، ولِهذا يكونُ مُطابِقًا لِلْمَفهومِ الإسلاميّ

«غَيْب الغُيوب»[٣].

[٧٩] وفي الاصطلاحِ الفَنّيّ لِميتافيزيقا الإسلامِ المتأخِّرة، يُسمَّى «غَيْبُ الغُيوبِ» «الوجودَ بِوَصْفِه غيرَ مشروطٍ البتّةَ» (لا بِشَرطِ مَقْسَم) في مُقابِلِ مَقامِ «الأَحَديّة» الذي يُسمَّى «الوجودَ بِوَصْفِه مَشْروطًا سَلْبيًّا» (بِشَرْطِ لا). وتعني عِبارةُ «المشروطِ سَلْبيًّا» أنّ «الوجودَ» في هذا المَقامِ مَشْروطٌ عَلَى الأقلِّ بِكَوْنِه غيرَ مشروطٍ بأيّ تقييدٍ أو تحديد.

وفي هذا النّظامِ الثّاني، أي النّظامِ الذي فيه يُوضَعُ «غَيْبُ الغُيوبِ» في المقامِ الأعْلَى والأخيرِ، تُنزَلُ «الأَحَديّةُ» طَبْعًا إلى المنزلةِ الثّانية. وخِلافًا لِما علَيه الأمْرُ في النّظامِ الأوّلِ، لا تَعودُ «الأَحَديّةُ» أو «الوَحْدةُ المُطْلَقةُ» تُعَدُّ الحقيقةَ الصّافيةَ لِ «الوجود»، سابقةً أيَّ تحديدٍ لِلذّاتِ. ثُمّ عَلَى النّقيضِ تَمامًا، الأحَديّةُ هنا هي مَقامُ «التّعيُّنِ الأوّلِ» لِلْمُطْلَق. وهي ثاني المقاماتِ الميتافيزيقيّةِ لِ «الوجودِ»، وهي طبعًا خُطوةٌ أقربُ نحوَ عالَمِ الأشياءِ المخلوقة. وإنّه مُثيرٌ في هذا الاعتبارِ أنّ لاو تزو الذي يُشيرُ إلى المَظْهَرِ الغَيْرِ المَشروطِ إطلاقًا لِلطّريقِ (الطّاو tao) بِوَصْفِه سِرَّ الأسرار، يلتفِتُ مُباشَرةً إلى مَظْهَرِه الإيجابيّ ويَصِفُ الطّريقَ في ذلك المَظْهَرِ بِأنّه «بَوّابةُ آلافِ العَجائب»[٤]، أي البَوّابةُ التي مِن

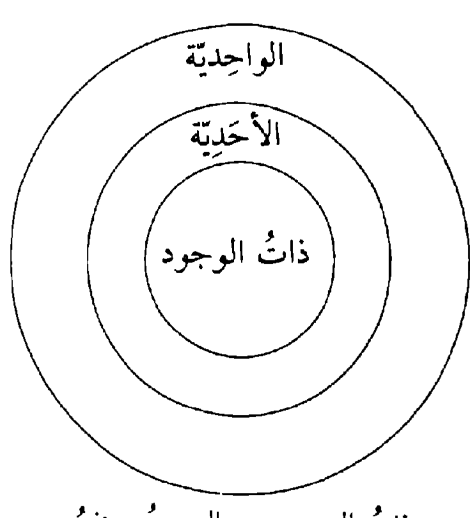
٣- مِن أجْلِ تفصيلاتٍ أكثر في شأنِ بِنيةِ هذا النّفْيِ الثّلاثيّ، انظُرْ محاضرتي في إيرانوس Eranus بعنوان: «المُطْلَق والإنسانُ الكامِلُ في الطّاويّة *The Absolute and the Perfect Man* (Eranos - Jahrbuch XXXVI, 1967), pp. 426-428.

٤- Chung miao chich mên، انظُر كتابي: المفهومات الفلسفيّة الرّئيسة في التّصوّف والطّاويّة The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, vol. II, Tokyo, 1967, pp. 115-135.

خِلالِها تَظْهَرُ الأشياءُ كُلُّها إلى عالَمِ الظّاهِرِ. وفي الرُّؤيةِ الإسلاميّةِ أيضًا، الأَحَديّةُ هي المَصْدَرُ لِكُلِّ أشياءِ الظّاهر all phenomenal things.

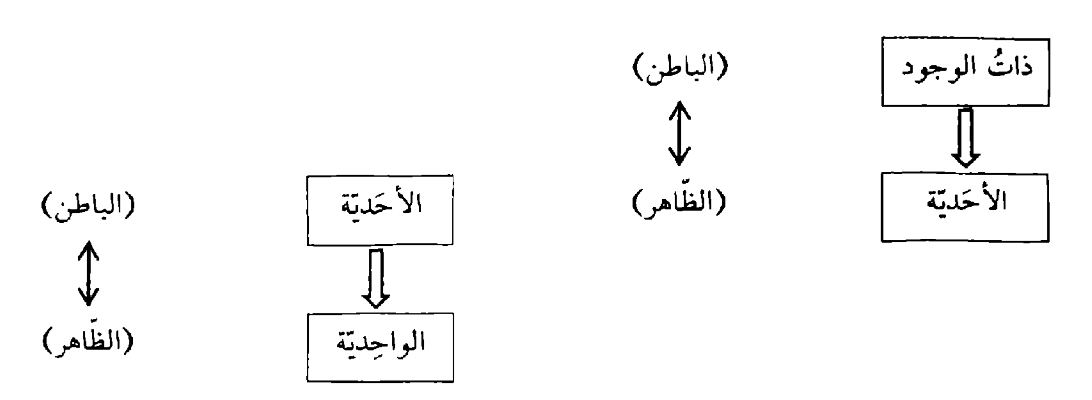
والحقيقةُ أنّه مِن صَميمِ قَلْبِ «الأحَدِيّة» يَظهَرُ النّشاطُ الإبداعيُّ لِلْمُطْلَقِ، أي فِعْلُ إظهارِ الذّاتِ لِـ «الوجودِ» الصِّرْف. وفِعْلُ إظهارِ الذّاتِ لَدَى «الوجودِ» هذا، يُعْرَف اصطلاحِيًّا بِـ «الفَيْضِ الأقْدَس most sacred Emanation». ونَتيجةُ هذا الفَيْضِ Emanation هي ظُهورُ المَقامِ الميتافيزيقيّ التّالي، مَقامِ الواحِديّةِ أو الوَحْدة Unity.

الصّورة ١



ذاتُ الوجود = الوجودُ - نفسُه
أو غَيبُ الغُيوب

[٨٠] يمكنُ أن يُلاحَظَ أنّ كُلًّا مِن الأَحَديّةِ والواحِديّةِ تَعْني الوَحْدةَ unity or oneness. لكنْ مِن حَيْثُ هما اصطِلاحانِ، يُشيرانِ إلى وَضْعَيْنِ ميتافيزيقِيَّيْنِ مُختلفٍ كُلٌّ مِنهما عن الآخَر. وقبْلَ كُلِّ شَيءٍ يُوجَدُ بينَ الاثنَيْنِ علاقةٌ خاصّةٌ لِلْبُطونِ والظُّهور interiority and exteriority. في معنَى أنّ الأَحَدِيّةَ هي المَظْهَرُ الباطِنيُّ لِـ «الواحِديّة»، في حِينَ أنّ الواحِديّةَ هي المَظْهَرُ الظّاهِرُ لِلأحَديّة، مِثْلَما أنّ الأحَديّةَ نفسَها تحتلُّ مكانَ «الظّاهِرِ» فيما يتّصِلُ بِالحقيقةِ الصِّرْفةِ عَلَى الإطلاق لِـ «الوجود».



وفي مقامِ الواحِدِيّة، تظَلُّ حقيقةُ «الوجودِ» تُحافِظُ عَلَى وَحْدَتِها الأصليّةِ غَيْرَ مُفْسَدةٍ أو مُنتهَكةٍ، لا تكونُ هناكَ كَثْرةٌ ظاهِرِيّةٌ مُظْهَرةٌ. باطنيًّا، في أيّةِ حالٍ، الوَحْدةُ تكونُ هنا مُفصَّلةً عَلَى نحوٍ دقيقٍ، ومعَ ذلك ليس هذا مَقامَ ظُهورِ عالَمِ الظّاهِرِ.

الوَضْعُ الحقيقيُّ سَيغدو واضِحًا إذا ما تناوَلْنا المَسألةَ مِن الجانِبِ العَكْسيِّ، أي مِن وِجْهةِ نَظَرِ الوَعْيِ البشَريّ الذي، انطلاقًا مِن الاهتياجِ الظّاهِراتيّ لِأشياءِ العالَمِ التّجريبيّ، يُصعِّدُ تدريجيًّا في تأمُّلٍ عميقٍ إلى هذا المقام. ومِن وِجْهةِ النّظَرِ هذه، ستظهَرُ «الواحِدِيّةُ» [٨١] في صُورةِ المقامِ الذي عندَه سَتُلْحَمُ كُلُّ الأشياءِ والخاصّيّاتِ والأحداثِ، التي أُثيرَتْ بِالاهتياجِ الكَوْنيّ في عالَمِ الظّاهر، مَعًا في وَحْدةٍ واسِعة. ولِهذا، الواحِدِيّةُ ليسَتْ وَحْدةً وُجوديّةً صِرْفةً وبسيطةً كما هي الحالُ في الأحَدِيّة، بل هي وَحْدةٌ شامِلةٌ لِعَدَدٍ لا مُتناهٍ مِن الأشياءِ المختلفة. الواحِدِيّةُ في هذا المعنَى وَحْدةٌ ذاتُ تفصيلاتٍ باطِنيّة. لكنْ لِأنّ الواحِدِيّةَ، مِثْلَما قُلْنا تَوًّا، ليسَتْ إلّا «الظّاهِرَ» لِلأحَدِيّةِ، ينبغي أن تُعَدَّ التّفصيلاتُ الباطِنيّةُ لِلْواحِدِيّةِ المَظْهَرَ الخارجيَّ لِلتّفصيلاتِ الباطنيّةِ المُتأصِّلةِ في الأحَدِيّةِ نفسِها. والأحَدِيّةُ، منظورًا إليها في ذاتِها، وَحْدةٌ صِرْفةٌ ومُطْلَقةٌ، ليس ثَمّةَ حتّى ظِلٌّ لِلْكَثْرةِ. لكنْ إذا ما نُظِرَ إلَيها بِاعتبارِ مَقامِ الواحِدِيّة، ومِن وِجْهةِ نَظَرِها، تبيَّنَ أنّها

تحتوي هي ذاتُها على مَبْدأ التنوّع.

ومبدَأُ التّنوّعِ الوجوديّ ontological diversity الذي يُؤدّي دورًا مُهمًّا جِدًّا في الفِيدانتا تحتَ اسْمِ *māyā* وفي البُوذيّةِ المَهايانيّةِ باسْمِ *avidyā* أي «الجَهْل» - وكلمةُ الجَهْلِ هنا مفهومةٌ بِمعنًى كونيّ واسِعٍ جدًّا - يُفهَمُ في فلسفةِ وَحْدةِ الوجودِ ويُوصَفُ بِلُغة «الحُبّ»، وهذا المفهومُ الخاصُّ لِلْحُبِّ مَبْنيٌّ عَلَى حديثٍ قُدْسيٍّ مشهورٍ[٥] يقولُ: «كُنتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فأحبَبْتُ أن أُعْرَفَ، فخَلَقْتُ الخَلْقَ لِكَي أُعْرَفَ».

وعبارةُ «كَنْزًا مَخْفيًّا» هنا تُشيرُ إلى مَقامِ الأحَدِيّةِ، خاصّةً فيما يتعلّقُ بِالمَظْهَرِ «الظّاهِرِ» لِلأحَديّة؛ أعني ذلك المَظْهَرَ الذي تُوجّهُ فيه الأحَديّةُ إلى عالَمِ الظّاهِرِ[٦]. لِأنّه في هذا المَظْهَرِ الخاصّ، تكونُ الأحَديّةُ [٨٢]المصدَرَ الأساسيَّ أو الأرضيّةَ لِكُلِّ الأشياءِ التي قد تَظهَرُ في صُوَرٍ مادّيّةٍ في الأبعادِ الوجوديّةِ اللّاحقةِ، مَعَ أنّها في مَظْهَرِها «الباطنِ»، أي ذلك المظهَرِ الذي تُوجَّه فيه نحوَ اتّجاهٍ مُضادٍّ، أي نحوَ الخاصّ الذي هو «غَيْبُ الغُيوبِ»، ما الأحَدِيّةُ إلّا وَحْدةٌ صِرْفةٌ.

وهكذا «الأحَدِيّةُ» في مظهَرِها «الظّاهِرِ» تُسمَّى هنا «كَنْزًا مَخْفيًّا». ومفهومُ «الكَنْزِ المخْفيّ» في بِنْيته قَريبٌ جِدًّا مِن مفهومِ لاو تزو لِ «بَوّابةِ آلافِ العَجائب»،

٥- الحديثُ القُدْسيُّ حديثٌ يقولُه الحَقُّ تعالى، لكنّه ليس قُرآنًا [الأصل].

٦- مثلَما أُوضِحَ قبلُ، الأحديّةُ هي «الظّاهِرُ» لِذاتِ الوجودِ، أي الوجودِ نفسِه أو الوجودِ في لا شرْطيّته المُطلَقة، وهي «الباطنُ» لِلواحِديّة. وسيعني هذا أنّ علَينا أن نُميّزَ في [٨٢] الأحَديّةِ نفسها مظهرَيْنِ مُوجَّهَيْنِ باتّجاهَيْنِ متضادّيْنِ، أي وَجْهَيْنِ، أحَدُهما مُوجَّهٌ إلى «باطِنِها» (ذاتِ الوجود)، والآخرُ مُوجَّهٌ نحوَ «ظاهِرِها» (الواحِديّة). والبِنْيةُ نفسُها موجودةٌ أيضًا في الواحِديّة.

الذي يُشيرُ كما ذُكِرَ تَوًّا إلى الطّاو Tao[*] أو الحقيقةِ المُطْلَقةِ بِاعتبارِها المصدرَ الأساسيَّ لِكُلِّ أشياءِ الظّاهر. وعَلَى النّحوِ نفسِه «الكَنْزُ المَخْفيُّ» يمكنُ بِحَقٍّ أن يُقارَنَ بِالمَفهُومِ البُوذِيِّ *tathāgata-garbha*، «مَخْزَنِ المُطْلَق»، الذي هو أيضًا الوَحْدةُ المُطْلَقةُ لِ«الوجودِ» في المَظهَرِ الخاصّ الذي يُوجَّهُ فيه نحوَ *saṃsāra*، أي «الوِلادةِ والموتِ»، أي عالَمِ الزّوالِ السّريعِ لِلظّاهرات. ومَخْزَنُ المُطْلَقِ يَظلُّ واحِدًا وثابتًا تمامًا، لكنّه إلى حَدٍّ ما يحتوي هو نفسُه عَلَى دافِعٍ مُحرِّكٍ مَتَى أُعْمِلَ وفُعِّلَ دَفَعَ المُطْلَقَ نحوَ تَطوُّرٍ ظاهِراتيّ.

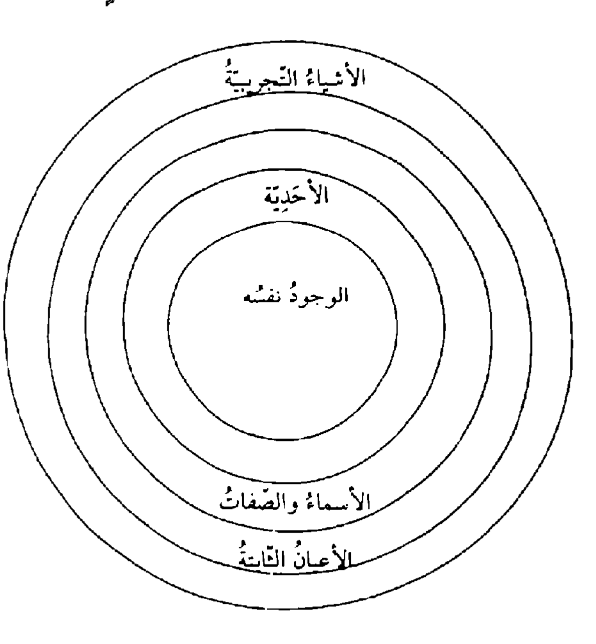
الشّيءُ نفسُه يَصدُقُ عَلَى الوظيفةِ الوجوديّةِ ontological لِلْحُبِّ في النّظامِ الإسلاميّ. أمّا الحرَكةُ الإبداعيّةُ، أو - بِاصطلاحِ فلسفةِ وَحْدةِ الوجود - تجلّي المُطْلَقِ الذي يُعمَلُ بِقُوّةِ مبدأ الحُبّ، فيحدُثُ أوّلَ مَرّةٍ في مَقامِ الأَحَديّةِ ويُسمَّى «التّعيُّنَ الأقدسَ»[٧]. ونَتيجةً لِهذا التّعيُّنِ يُرسَّخُ مَقامُ الواحِديّة. الواحديّةُ هي المَقامُ الوجوديُّ الذي تظهَرُ فيه الوَحْدةُ المُطْلَقةُ الأصليّةُ لِحقيقةِ «الوجودِ» بِتفصيلاتٍ [٨٣] باطنيّة. وتُسمّى هذه التّفصيلاتُ الباطنيّةُ، في اصطلاحِ عِلْمِ الكلامِ، «الأسماءَ» و«الصِّفات» الإلَهيّة. وفي هذا المعنَى، يُسمَّى مَقامُ الواحِديّةِ مَقامَ الأسماءِ والصّفات. واسْمٌ آخَرُ لِهذا المَقامِ هو مَقامُ «العِلْم»، أي الوَعْيُ الإلهيُّ. وتأتي هذه التّسميةُ مِن فِكْرةِ أنّ الواحِديّةَ هي المقامُ الذي يغدو فيه الحقُّ

*- كلمةٌ صِينيّةٌ معناها: «المبدأُ الأوّلُ الذي ينبثِقُ مِنه كُلُّ وجودٍ وتغيُّرٍ في هذا الكَوْن، في الطّاويّة» [المترجم].

٧- انظُرْ:

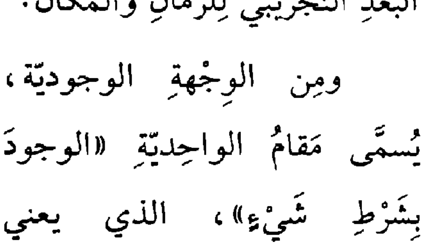
supra, p. 49.

[تعالى ربّي عُلوًّا كبيرًا] واعِيًا ذاتَه في صُورةِ «كمالاتِه الذّاتيّة». والكمالاتُ الذّاتيّةُ لِلْحقِّ [تعالى] التي تُثبَّتُ هكذا في وَعْيٍ إلهيٍّ بِحُدودٍ واضحةٍ تُسمَّى «الأعيانَ الثّابتة eternal Archetypes».



الصّورة ٢

ومن وِجْهةِ البِنْية، كُلُّ عَيْنٍ ثابتٍ يُعَدُّ *الظّاهِرَ* لِاسْمٍ إلهيٍّ خاصٍّ هو *الباطِنُ* لِلْعَيْنِ الثّابتِ. الأَعْيانُ الثّابتةُ يمكنُ أن تُعَدَّ نَماذجَ وجوديّةً ontological models تُثبَّتُ سَرْمديًّا في الوَعْيِ الإلهيّ، ووَفْقًا لَها تُنتَجُ أشياءُ الظّاهِرِ في البُعْدِ التّجريبيّ لِلزّمانِ والمكان.



ومِن الوِجْهةِ الوجوديّة، يُسمَّى مَقامُ الواحِديّةِ «الوجودَ بِشَرْطِ شَيْءٍ»، الذي يعني «الوجودَ» بِما هو مُحدَّدٌ في صُوَرِ الأشياءِ المحدَّدةِ، لا في عالَمِ الظّاهِرِ، يَقينًا، بل في البُعْدِ الأَزَليّ، الكائنِ وَراءَ الزّمان، ووراءَ الزّمان. ومِثْلُ هذا التّصوُّرِ لِلْأعيانِ الثّابتةِ يُوضِحُ الموقفَ الذي اتّخذَه فلاسفةُ وَحْدةِ الوجودِ في شأنِ مسألةِ القضايا الكُلّيّة السَّيِّئةِ السُّمْعة the notorious problem of universals. وهم يُؤيِّدون لِزامًا فَرْضيّةَ *universalia ante res*، في شأنِ أنّ الأعيانَ الثّابتةَ حقيقيّةٌ بسَبَبِ أنّ التّفصيلاتِ الدّاخليّةَ [٨٤] لِلْواحِديّةِ التي تكونُ هي لَها المظاهِرَ الخارجيّةَ حقيقيّةٌ تمامًا. لكنّه في لُغةِ العالَمِ التّجريبيِّ المحسوسِ، الأعيانُ الثابتةُ

ليسَتْ موجودةً حَقًّا. وهذا ما عَناهُ ابنُ عربيّ حِينَ يقولُ إنّ «الأَعْيانَ الثّابتةَ لم تَشْتَمَّ رائحةَ الوجود»، وكلمةُ «الوجودِ» في هذا السِّياقِ تعني «الوجودَ التّجريبيَّ».

لا تَغْدُو الأعيانُ الثّابتةُ مُحقَّقةً في صُورةِ أشياءَ ظاهِريّةٍ محسوسةٍ إلّا في المقامِ التّالي، مَقامِ الموجوداتِ المحسوسةِ، أو عالَمِ الأشياءِ المخلوقة. والنّشاطُ الإبداعيُّ أو المُتجلِّي لِلْحقيقةِ المُطْلَقةِ لِ «الوجودِ» الذي بِفَضْلِهِ يُعْمَلُ هذا «الهُبوطُ» الوجوديُّ، يُسمَّى «الفَيْضَ المُقدَّسَ» تمييزًا له عن «التّعيُّنِ الأقْدَسِ» الذي به تتطوّرُ الأَحَدِيّةُ إلى الواحِديّة.

وهكذا قد نَزَلْنا مِن قِمّةِ العَدَمِ إلى عالَمِ الأشياءِ التّجريبيّة. ويُمكنُ أن يُتذكَّرَ أنّه عَلَى امتدادِ النّظامِ الكامِلِ، ما يمكنُ أن يُلاحَظَ هو أساسًا الحقيقةُ الوحيدةُ لِ «الوجودِ» التي تتخلّلُ المَقاماتِ جميعًا مُتجلِّيةً عَلَى أنحاءٍ مختلفةٍ في كُلِّ مَقامٍ. وإضافةً إلى ذلك، يُدرِكُ مُفكِّرو مدرسةِ وَحْدةِ الوجودِ أَنْ لا مَسافةَ في لُغةِ الزّمانِ بينَ المَقامِ الأعلى، مَقامِ غَيْبِ الغُيوبِ أو «الوجودِ» في صَفائِه الغَيْرِ المَشروطِ إطلاقًا، والمَقامِ الأخفضِ، مَقامِ أشياءِ الظّاهر، أو الأشياءِ التّجريبيّة. بِتعبيرٍ آخَر، العَمَليّةُ التي بِها تُواصِلُ حقيقةُ «الوجودِ» تجلِّيَها ليسَتْ عَمَليّةَ تَطوُّرٍ زمانيّ مِثْلَما يمكنُ الوَصْفَ السّابقَ أن يكونَ قد أوحَى. لا يظهَرُ «الزّمانُ» إلّا في المَقامِ الأخْفَضِ، في عالَمِ الأشياءِ التّجريبيّة. والحقيقةُ أنّه متى افترَضْنا وجودَ «الوجودِ» الصّافي علينا أن نفترِضَ - في الوقتِ نفسِه - وجودَ «الوجودِ» الظّاهِراتيّ، تمامًا مِثْلَما أنّه ليس ثَمّةَ تناقُضٌ زمانيٌّ بينَ ظُهورِ الشّمْسِ وظُهورِ النُّورِ، معَ أنّه جوهريًّا النّورُ يعتمِدُ عَلَى الشّمس، أي معَ أنّه جوهريًّا الشّمْسُ سابقةٌ والنّورُ لاحِقٌ. ويَحدُثُ تمامًا [٨٥] أنّ النّوعَ نفسَه مِن العلاقةِ الجوهريّةِ، أي علاقةِ السَّبْقِ - اللّحاقِ اللّازمانيّة، قابِلٌ لِأن يُدرَكَ بينَ «الوجودِ» الصِّرْفِ و«الوجودِ» الظّاهِريّ.

ويَشرَحُ حَيْدَرٌ الآمُليُّ هذه العلاقةَ مِن خلالِ تمثيلِ البَحْرِ والأمواج. فيقولُ إنّ الأمواجَ ليسَتْ أساسًا إلّا صُوَرًا مختلفةً اتّخذَها البَحْرُ نفسُه. وفي هذا المعنى، لا تستطيعُ الأمواجُ أن تبقَى مُستقِلّةً عن البَحْر. أمّا البحرُ نفسُه، مِن جِهَته، فإنّه ما دامَ بَحْرًا، لا يمكنُ أن يكونَ بِغَيْرِ أمواج. وفي كُلِّ موجةٍ فَرْديّةٍ، يَظهَرُ البَحْرُ في صُورةٍ مختلفةٍ عن كُلِّ الأمواجِ الأُخَر. لكنْ في الأمواجِ المختلفةِ جميعًا تَظلُّ حقيقةُ البحرِ هِيَ هِيَ.

النّقطةُ المُهِمّةُ التي تُلاحَظُ هنا هي أنّه مِثْلَما أنّ الأمواجَ لا يمكنُ أن تُوجَدَ بِغَيْرِ البَحْر، البَحْرُ أيضًا لا يمكنُ فَصْلُه عن الأمواج. وهذا سيعني ضِمْنًا بِلُغةٍ غيرِ مَجازيّةٍ أنّ حقيقةَ «الوجودِ» لا تنفَصِلُ عن أشياءِ الظّاهر. لا يمكنُ حقيقةَ «الوجودِ» إلّا أن تتجلّى في صُوَرٍ ظاهِريّةٍ مختلفة؛ ولا يمكنُ العَدَمَ الأَصْليَّ إلّا أن يُقيِّدَ نفسَه في أشياءَ محسوسةٍ متنوِّعةٍ. هكذا يُخْلَقُ العالَمُ التّجريبيُّ. ومِن وِجْهةِ عِلْمِ الكلامِ، يمكنُنا أن نُعبِّرَ عن المفهومِ نفسِه بِالقولِ إنّ الله [سُبْحانَه] مِن رَحْمتِه التي لا حدودَ لَها، وبِسَبَبِ رحمتِه التي لا حدودَ لَها، لا يمكنُ إلّا أن يُعْطِيَ إنعامَه لِكُلِّ الأشياء. و«الوجودُ» الذي يَنشُرُ نفسَه مِن خِلالِ صُوَرِه المُتجلّيةِ بِتَنوّعٍ واختلافٍ يُسمَّى في هذا الاعتبارِ «رَحْمةً»، أو «النَّفَسَ الرَّحْمانيَّ». ومِن وِجْهةِ نَظَرِ عِلْمِ الوجودِ، الشّيءُ نفسُه يُسمَّى «الوجودَ لا بِشَرْطِ قِسْمٍ»، أي: «الوجودَ بِما هو غيرُ مَشْروطٍ» الذي ينبغي أن يُميَّزَ عن «الوجودِ لا بِشَرْطٍ مَقْسَمٍ»، أي «الوجودِ بِما هو غيرُ مشروطٍ عَلَى الإطلاق «الذي هو، مِثْلَما ذَكَرْنا قَبْلُ، «غَيْبُ الغُيوبِ» حَيْثُ «الوجودُ» نفسُه يتعالَى حتّى عَلَى شَرْطِ كَوْنِه غيرَ مَشروط. و«الوجودُ» «لا بِشَرْطٍ» الذي يَنطبِقُ عَلَى «النَّفَسِ الرَّحْمانيّ»، خِلافًا لِذلك، يعني أنّ «الوجودَ» في مَظهَرِه المُتجلّي والكاشِفِ هو «الوجودُ» الذي لا يُقيَّدُ ولا يُعيَّنُ بِكَوْنه حَضريًّا

مُرتبِطًا بِأيّةِ [٨٦] صُورةٍ مُعَيَّنة. وعَلَى الأَصَحِّ هو حقيقةُ «الوجودِ» بِاعتبارِها قادرةً عَلَى أَنْ، ومُستَعِدَّةً لِأَنْ، تَظهَرَ في أيّةِ صُورةٍ مُحدَّدةٍ مهما كانَتْ. «الوجودُ» هنا يُتصوَّرُ كائنًا في صِيغةٍ خاصّةٍ مِن اللّاتَحدُّدِ، في معنَى أنّه المَرْكزُ لِعَدَدٍ لا نِهايةَ له مِن اللّاتَحدُّداتِ المُمْكِنة.

ومعَ ذلك، مِثْلَما قد أوضَحْتُ مِرارًا، «الوجودُ» واحِدٌ في أيّةِ صُورةٍ مُحدَّدةٍ يمكنُ أن يظهَرَ. وفي هذا المعنَى الخاصِّ، عالَمُ الوجودِ كُلُّه، مشتمِلًا عَلَى مجالَيْهِ الظّاهِرِ والغَيْرِ الظّاهِرِ، هو حقيقةٌ مُفْرَدةٌ واحِدةٌ لِ «الوجود». وإنّه بِهذا المعنَى تَمامًا يَفهَمُ أصحابُ «وَحْدَةِ الوجود» القولَ الشَّهيرَ: «كان اللهُ ولَم يكُنْ معَه شَيْءٌ». وهذا القولُ المأثورُ الذي يُفهَمُ عادةً أنّه يُشيرُ إلى حالةِ الأشياءِ قَبْلَ خَلْقِ اللهِ العالَمَ، يُعطَى تفسيرًا مختلِفًا تمامًا عندَ أصحابِ وَحْدَةِ الوجود. وعندَ هؤلاء، هذا القولُ ينبغي أن يُفهَمَ بِوَصْفِه إشارةً إلى حقيقةٍ وُجوديّةٍ ثابتةٍ eternal ontological truth تكونُ صَحيحةً وَراءَ كُلِّ تحديداتِ الزّمان. ويَظَلُّ هذا البَيانُ صَحيحًا دائمًا. وعبارةُ «كان اللهُ ولم يكُنْ معَه شيءٌ» ليسَتْ وَصْفًا لِحالةٍ خاصّةٍ لِلْأمورِ قَبْلَ خَلْقِ العالَم. هي بِقَدْرٍ مُساوٍ وَصْفٌ صَحيحٌ لِوَضْعِ العالَمِ بَعْدَ أن خُلِقَ. بِتَعبيرٍ آخَرَ، «يكونُ اللهُ، وسيكونُ اللهُ؛ ولا شيءَ، ولن يكونَ شيءٌ، مَعَه»، لِأنّه عَلَى الحقيقةِ لا يُوجَدُ في عالَمِ الوجودِ كُلِّه شَيءٌ مُؤَهَّلٌ بِجَدارةٍ لِأن يُعَدَّ «غيرَ الله».

وقد أظهَرَ التّحليلُ السّابقُ هكذا في صُورةِ البِنْيةِ الأساسيّةِ لِنَمطِ وَحْدةِ الوجودِ في الميتافيزيقا أربعةَ مَقاماتٍ لِ «الوجودِ» وأربعةَ أشكالٍ وُجوديّةٍ لِ «الوجود».

المَقاماتُ الأساسيّةُ الأربعةُ هي:

١- ذاتُ الوجودِ، «الوجودُ» - نفسُه في صَفائِه المُطْلَق.

٢- الأحَدِيّةُ، الوَحْدةُ المُطْلَقةُ، «الوجودُ» بِغَيرِ تفصيلِ البتّةَ.

٣- الواحِديّةُ، وَحْدةُ الكَثْرةِ؛ «الوجودُ» بِتفصيلاتٍ باطنيّةٍ؛ مَقامُ الأعيانِ الثّابتة.

٤- [٨٧] «الوجودُ» الظّاهِرِيُّ.

الأشكالُ الأربعةُ لِ «الوجودِ» هي:

أ- لا بِشَرْطِ مَقْسَم، «الوجودُ» بِما هو غيرُ مشروطٍ عَلَى الإطلاق.

ب- بِشَرْطِ لا، «الوجودُ» بِما هو مَشْروطٌ سَلْبيًّا.

ج- بِشَرْطِ شَيْءٍ، «الوجودُ» بِما هو مشروطٌ بِكَوْنِه شيئًا.

د- لا بِشَرْطِ قِسْمٍ، «الوجودُ» بِما هو غيرُ مَشْروطٍ نِسْبيًّا.

وارتباطُ هذَيْنِ النّظامَيْنِ المفهوميَّيْنِ أحَدِهما بِالآخَرِ يمكنُ أن يُظهَرَ بَيانيًّا مِن خِلالِ الرَّسْمِ البَيانيّ الآتي:

حقيقةُ «الوجود»

١- «الوجودُ» - نفسُه = أ- لا بِشَرْطِ مَقْسَم

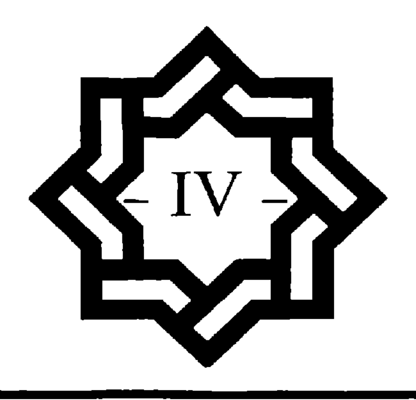
٢- الأحَدِيّةُ = ب- بِشَرْطِ لا —— ٢

التّعيُّنُ الأقدَس ↓

٣- الواحِديّةُ —— ٣

= ج- بِشَرْطِ شَيْءٍ — الفَيْضُ المُقدَّس ↓ — د- لا بِشَرْط

٤- الظّاهِراتُ —— ٤



البِنْيةُ الأساسيّةُ لِميتافيزيقا السَّبْزَواريّ

الفصل الأول

أَهمّيّةُ مِيتافيزيقا السَّبْزَواريّ

كان حاجي مُلّا هادي السَّبْزَواريُّ، المُفكِّرُ الذي سَندرُس عقيدتَه الميتافيزيقيّةَ في هذا العَمَل، بِاتّفاقٍ عامٍّ فيلسوفًا فارسيًّا بارزًا في القرنِ التّاسِعَ عَشَرَ في فارسَ. وفي الوقتِ نفسِه كان بينَ أساتذةِ التّصوّفِ مِن المرتبةِ الأولى في العَصْر.

وحقيقةُ أنّ السَّبْزَواريَّ كان فيلسوفًا - صُوفيًّا مِن القَرْنِ التّاسِعَ عَشَرَ في إيرانَ هي وَحْدَها عَلَى قَدْرٍ كبيرٍ مِن الأهمّيّة لَدَى كُلِّ المهتمّينَ بِتاريخِ الفِكْرِ الإسلاميّ. وستكونُ ذاتَ أهمّيّةٍ أكبرَ لَدَى الكثيرينَ الذين صاروا تدريجيًّا غيرَ راضينَ عَمّا يُسمَّى «تَواريخَ الفلسفةِ الإسلاميّة» الموجودةَ في كُلٍّ مِن اللّغاتِ الأوروبِّيّةِ واللّغةِ العربيّة.

ولِإيضاحِ هذه النّقطةِ يمكنُ أن نَقْسِمَ عَرْضَ مَسْأَلةِ أنّ السَّبْزَواريّ كان فيلسوفًا - صُوفيًّا مِن القَرْنِ التّاسِعَ عَشَرَ عَلَى قِسْمَيْنِ مُكوِّنَيْنِ سنبحثُهما عَلَى نحوٍ مُنفصِلٍ: ١- أنّه كان فيلسوفًا - صُوفيًّا. ٢- أنّه كان رَجُلًا مِن القرنِ الأخير.

القِسْمُ الأوّلُ مِن العَرْضِ يُشيرُ إلى حقيقةِ أنّ نِظامَه الميتافيزيقيَّ بِتمامِه هو بِناءٌ مفهوميٌّ راسِخٌ هو نِتاجٌ لِتَفَلْسُفٍ قائمٍ عَلَى [٩٢] حَدْسٍ صُوفيٍّ أو عِرْفانيٍّ عميقٍ لِلْحقيقة. ومِن حَيْثُ هو صُوفيٌّ، كان السَّبْزَواريُّ قادِرًا بِفَضْلِ النّوعِ الأكثرِ

خُصوصيّةً وشخصيّةً لِلتّجربةِ أن يَنفُذَ إلى قاعِ ما يُسمَّى مُحيطَ الوجودِ، ويُشاهِدَ أسرارَ الوجودِ بِعَيْنِ رُوحِه (بَصيرته). ومِن حَيْثُ هو فيلسوفٌ، مُزَوَّدٌ بِطاقةٍ تحليليّةٍ قَويّةٍ جدًّا، كان قادرًا عَلَى تحليلِ تجربتِه الميتافيزيقيّةِ الأساسيّةِ في مفهوماتٍ مُحدَّدةٍ جيّدًا ثمّ وَضْعِ هذه المفهوماتِ مَعًا في صُورةِ نظامٍ مَدْرسيٍّ مُعقَّد. وميتافيزيقاهُ، بِاختصارٍ، نَمَطٌ خاصٌّ مِن فلسفةٍ مدرسيّةٍ قائمةٍ عَلَى حَدْسٍ صُوفيٍّ شخصيّ لِلْحقيقة. وعن هذا المظهَرِ لِفِكْرِه، سيكونُ لَدَينا أكثَرُ مِن ذلك لكي نقولَه فيما بَعْدُ. ولنلتفِتُ الآنَ إلى المظهَرِ الزّمانيّ Chronological لِلْمسألةِ، أي إلى أهمّيّةِ كَوْنِ السَّبْزَواريّ مُفكّرًا عاشَ واشتغَلَ في القَرْنِ التّاسِعَ عَشَرَ.

رَكّزَ اهتمامُ العالَمِ الغربيِّ بِالمعرفةِ في الفلسفةِ الإسلاميّة، في الماضي، عَلَى التّأثيرِ الفَعّالِ الذي تركَه المُفكِّرونَ المسلمونَ في التّشكيلِ التّاريخيِّ لِلفلسفةِ المدرسيّةِ المسيحيّة في العُصورِ الوُسْطى. وابتغاءَ أن نَدرُسَ تاريخيًّا الفِكَرَ الفلسفيّة لِمُفكِّرينَ كِبارٍ مِن أمثالِ تُوما الأكويني ودونس سكوتس Duns Scotus، مَثَلًا، ليس في مستطاعِ المرءِ أن يَعمَلَ بِغَيْرِ معرفةٍ دقيقةٍ مُفصَّلةٍ لِاثنَيْنِ عَلَى الأقلّ مِن الفلاسِفةِ المُمثِّلينَ لِلْعالَمِ الإسلاميّ، هما ابنُ سِينا (٩٨٠-١٠٣٧م) وابنُ رُشْد (١١٢٦-١١٩٨م). وتَبَعًا لِذلك، تشتَمِلُ «تَواريخُ» الفلسفةِ الغربيّةِ في العُصورِ الوُسْطَى بِاتّفاقٍ تقريبًا عَلَى فَصْلٍ مُهمٍّ في تاريخِ الفلسفةِ الإسلاميّة.

وعَلَى نحوٍ مُميَّزٍ تمامًا، في أيّةِ حال، ينتهي «تاريخُ» الفلسفةِ الإسلاميّة منظورًا إليه مِن هذا المنظُورِ عَمَليًّا بِوَفاةِ ابنِ رُشْد، تارِكًا القارئَ بِانطباعِ أنّ الفلسفةَ الإسلاميّةَ نفسَها توقّفَتْ أيضًا عن الوجودِ حِينَ تُوفِّيَ ذلك المفكِّرُ الكبيرُ. والصّحيحُ أنّ ما انتهى كان فقط التّأثيرَ الفَعّالَ الذي تركَتْه الفلسفةُ الإسلاميّةُ في عمليّةِ تَشكُّلِ الفلسفةِ الغربيّة. وبِمَوْتِ [٩٣] ابنِ رُشْدٍ توقّفتِ الفلسفةُ الإسلاميّةُ

عن أن تبقَى حَيّةً في الغَرْب، لكنْ لا يعني هذا أنّها توقّفَتْ عن أن تكونَ حَيّةً في الشّرْقِ أيضًا.

وإنّه مُهِمٌّ في هذا الشّأنِ أن نُلاحِظَ أنّه حتّى تلك «التّواريخُ» لِلْفلسفةِ الإسلاميّةِ التي كُتِبَتْ ليس في صُورةِ فُصولٍ في تاريخِ الفلسفةِ الغربيّة، بل في صُورة كُتُبٍ مُستقِلّة، تَغْلِبُ عليها فِكْرةُ أنّ العَصْرَ الذّهبيَّ لِلْفلسفةِ الإسلاميّة هي مرحلةُ القُرونِ الثّلاثةِ الممتدّةِ مِن الفارابيّ (٨٧٢-٩٥٠م) إلى ابنِ رُشْد، وأنّه بعدَ ابنِ رُشْدٍ، في العُصورِ التّاليةِ لِلْغَزْوِ المَغُوليِّ، بِاستثناءِ شخصيّاتٍ بارزةٍ معزولةٍ، لم يُنتجِ العالَمُ الإسلاميُّ إلّا مُعلِّقينَ ومُعلِّقينَ إضافيّينَ - سِلْسِلةٌ طويلةٌ مِن الإعاداتِ المَيْتةِ والآليّة، خاليةٌ مِن أيّةِ وَمْضةٍ لِإبداعٍ وأصالةٍ حقيقيَّيْنِ.

وكَوْنُ هذه ليسَتْ صُورةً صادقةً لِلْحقائقِ التّاريخيّة سيغدو واضحًا حالًا إذا ما بذَلَ المرءُ جُهْدًا فقط في قِراءةِ الكُتُبِ الأخيرةِ في مجالِ النّشاطِ الفِكْريّ في عَهْدِ الأُسْرةِ الصَّفَويّة[١]. وفي أَخَرةٍ فقط في أيّةِ حالٍ، بَدَأَ العُلَماءُ يتحقّقُونَ مِن أنّ التّفكيرَ الفَلْسفيَّ في الإسلام لم يَقَعْ تمامًا في وَهْدةِ الانحطاطِ والجُمودِ إثْرَ الغَزْوِ المَغوليّ.

والصّحيحُ أنّ حقيقةَ الأَمْرِ هي أنّ في مقدورنا أن نَذهبَ إلى دَرَجةٍ مِن التّأكيد، وبِغَيْرِ مُبالَغةٍ، نقولُ فيها إنّ نوعَ الفلسفةِ الذي يستحقُّ أن يُعَدَّ إسلاميًّا عَلَى نحوٍ نَموذَجيٍّ ومُميَّزٍ لم يتطوّرْ إلّا بَعْدَ وفاةِ ابنِ رُشْد، لا قَبْلَهُ. وقد بَرَزَتْ

١- انظُرْ مَثَلًا المقالَ: «مدرسة أصفهان The School of Ispahan»، الذي كتبَه البروفسور سيِّد حسين نَصْر في «تاريخ الفلسفة الإسلاميّة *A History of Muslim Philosophy*»، تحرير م. م. شريف، المجلّد ٢، فيسبادن، و. هرّاسوفتز، (١٩٦٦م) الصّفحات ٩٠٤-٩٣٢؛ و: تاريخ الفلسفةِ الإسلاميّة *Histoire de la philosophie islamique*، المجلّد ١، إعداد هنري كوربن (باريس، غاليمار ١٩٦٤م) [الأصل].

هذه الفلسفةُ الإسلاميّةُ عَلَى نحوٍ نَموذَجيٍّ ونَضِجَتْ في العُهودِ التّاليةِ لِلْغَزْو المغوليّ، حتّى وَصَلَتْ في العَهْدِ الصّفويّ[٢] في فارسَ إلى ذِرْوةِ الإبداعِ القويّ. وهذا النَّمَطُ الخاصُّ مِن الفلسفةِ الإسلاميّة [٩٤] تطوّرَ في فارسَ بينَ الشّيعة، وصار يُعْرَفُ بِ«الحِكْمة»[٣] التي يمكنُ، مُتابَعةً لِلاقتراحِ الذي عَزّزَه البروفسور هنري كوربن Henri Corbin[٤]، أن تُترجَمَ إلى «المعرفةِ الإلَهيّة أو العِرْفانِ theo - Sophia or theosophy».

وقد أَنتجَ تقليدُ نَمَطِ الحِكْمةِ في الفلسفة في فارسَ سِلْسِلةً طويلةً مِن المفكِّرينَ البارزينَ وأعمالًا قيّمةً لا تُحصَى عدَدًا. أمّا صُعودًا، فإنّ السِّلْسِلةَ تعودُ بعدَ المرحَلةِ الصَّفَويّةِ إلى ابنِ سِينا؛ وأمّا هُبوطًا فإنّها يمكنُ أن تُتابَعَ بِغَيْرِ انقطاعٍ إلى القرنِ الحاليّ [العشرينَ]. وفي المنتصَفِ تمامًا مِن هذه السِّلْسِلةِ الطّويلةِ مِن الفلاسفةِ تقفُ الشّخصيّةُ المُحلِّقةُ لِصَدْرِالدّين الشّيرازيّ، المعروفُ عادةً بِمُلّا صَدْرا (١٥٧١/٧٢-١٦٤٠م). فقد كان الشّخصَ الذي بِالمعنَى الصّحيحِ لِلْكلمةِ نشّطَ الفلسفةَ الإسلاميّةَ، في أنّه هَضَمَ كُلَّ الفِكَرِ المُهمّةِ التي طَوّرَها الأسلافُ، ثمّ بَلْوَرَها بِعَبْقَريّته الفلسفيّةِ الأصيلةِ في نظامٍ في الفلسفةِ ذي مستوًى عظيمٍ، فاتِحًا في الوقتِ نفسِه البابَ إلى إمكانيّةٍ غيرِ محدودةٍ لِتطوّراتٍ أكبرَ في المستقبَلِ. ويُمثِّلُ هادي السَّبْزَواريُّ عَلَى نحوٍ دقيقٍ الذِّرْوةَ العُلْيا التي بَلَغَها هذا التّقليدُ الفلسفيُّ في القَرْنِ التّاسِعَ عَشَرَ.

٢- الممتدّ مِن بداية القرنِ السّادسَ عَشَرَ إلى عام ١٧٣٧م، عَلَى امتداد قرنَيْنِ [الأصل].

٣- في شأنِ الطّبيعةِ المُرَكَّبة لِمفهومِ الحِكْمة، انظرِ المقالَ الذي ذُكِرَ قبْلُ للبروفسور سيّد حسين نصر، المصدر نفسه، ص٩٠٧.

٤- انظُرْ له: *Le livre des pénétrations métaphysiques* (باريس - طهران، Adrien Maisonneuve، ١٩٦٥م) الصّفحات ٨٢-٨٣.

ومِن أَجْلِ غَرَضِنا الخاصّ[٥]، البِنيةُ الشّكليّةُ لِنَمَطِ الحِكْمةِ في التّفكيرِ يمكنُ عَلَى نحوٍ ملائمٍ أن تُحلَّلَ مِن زاويتَيْنِ: ١- بِما هي فلسفةٌ صِرْفةٌ، و٢- بِما هي شَيْءٌ مَبْنِيٌّ عَلَى تجربةٍ صُوفيّةٍ أو عِرْفانيّةٍ لِلْحقيقةِ المُطْلَقة.

وإذ يُنظَرُ إلَيها مِن أُولَى وِجْهتَي النّظَرِ هاتَيْنِ، تُجلّي *الحِكْمةُ* نفسَها في صُورةِ فلسفةٍ مدرسيّةٍ تامّة. وبِما هي كذلك، هي نِظامٌ، أو أنظِمةٌ راسخةٌ منطقيّةٌ جدًّا، لِمَفهوماتٍ مَدْرسيّةٍ، يَرْجعُ مُعظَمُها إلى ابنِ سِينا. المجموعةُ الرّئيسةُ مِن التّعبيراتِ والمفهوماتِ الفلسفيّة - وخاصّةً الميتافيزيقيّةَ مِنها - التي استعملَها مُفكِّرو الحِكْمةِ هي التي أنشأها بِرُسوخٍ رَئيسُ المَشّائينَ، ابنُ سِينا، ثمّ تطوّرَتْ وأُغنِيَتْ بِاجتهاداتِ أَتْباعِهِ المباشِرينَ والغَيْرِ المباشِرينَ مِن مِثْلِ بَهْمَنْيار بنِ المَرْزُبان[٦] (ت ١٠٦٦م)، وأبي العَبّاسِ اللَّوْكَريّ[٧] (ت ١٠٦٦م)، ونَصيرِ الدّين

٥- تهدِفُ الورقةُ الحاضِرةُ في المقامِ الأوّل إلى إيضاحِ القيمةِ الشّاملةِ لِهذا النّوعِ مِن الفلسفة في مَجالِ الميتافيزيقا. وليسَتْ مهتمّةً بِتَوْطينِها، إذا جاز التّعبيرُ، في صُورةِ ظاهِرةٍ شِيعيّةٍ عَلَى نحوٍ مُميَّز. (فالصِّفةُ الشّيعيّةُ لِلْحِكْمةِ أوضحَها تمامًا الأستاذُ هنري كوربن). ولا ينبغي اعتدادُ هذا قَصْدًا مِنّا إلى انتقاصِ أهمّيّة المظهَرِ الشّيعيّ لِلمسألة. بل عَلَى النّقيضِ تمامًا، نحنُ مُدْرِكونَ تمامًا حقيقةَ أنّ التّعاليمَ العاليةَ لِلأئمّة قامَتْ بِفِعْلٍ كبير في التّشكيلِ التّاريخيّ *لِلْحِكْمة*. لكنّ هذا الجانِبَ مِن المسألةِ ليس وثيقَ الصِّلةِ بِقَصْدِنا المباشِر [الأصل].

٦- أو أبو الحَسَن البَهْمَنْيار - وهو مَجُوسِيُّ الأَصْلِ، اعتنقَ الإسلامَ، وكان واحِدًا مِن تلاميذِ ابنِ سِينا المُباشِرينَ الأكثرِ شُهْرةً. تَرَك كِتابًا مُهِمًّا في الفلسفةِ يُدْعَى «كِتابَ التّحصيل».

٧- كان أبو العَبّاسِ اللَّوكَريُّ مُريدًا لِبَهْمَنْيار، والمؤلِّفَ لِكِتابٍ عُنوانُه «بَيانُ الحَقّ بِضَمانِ الصِّدْق»، وهو عَرْضٌ مُنظَّمٌ لِلْفلسفةِ المَشّائيّةِ مُعتمِدٌ عَلَى ابنِ سِينا والفارابيّ، ومُشتمِلٌ عَلَى المَنطِق، والفيزياء، والميتافيزيقا. وبعيدًا عن كَوْنِ الكتابِ واحدًا مِن التّصنيفاتِ الأُولَى لِلْفلسفةِ المدرسيّةِ الإسلاميّة، يتمتّعُ بِأهمّيّةٍ تاريخيّةٍ خاصّةٍ لِأنّ النّشاطَ العقليّ لِلَّوْكَريّ يُقالُ إنّه كان السّبَبَ المُباشِرَ لِلانتشارِ الواسِعِ لِلأفْرُعِ الدّراسيّةِ الفلسفيّةِ في خُراسانَ (انظُرْ: عَلِي بن زَيْد البيهقي: تَتِمّةُ صِوانِ الحِكْمة، نَشْرة شفيع، لاهور، ١٩٣٥م، ص١٢٠).

الطُّوسيّ (ت ١٢٧٣م)، ودَبيرانَ الكاتبيّ القَزْوينيّ[٨] (ت ١٢٧٦م)، وقُطْبِ الدّين الشِّيرازيّ[٩] (ت ١٣١١م)، وآخرين.

والأكثَرُ أهمّيّةً مِنهم جميعًا لِقَصْدِنا المباشِرِ، نَصيرُ الدّين الطُّوسيّ، لِأنّ الطُّوسيَّ هو الذي مَثّلَ [٩٦] الصّورةَ الحقيقيّةَ لِلسِّينائيّةِ Avicennism في الأَعصُرِ اللّاحقةِ لِفَلْسفةِ الحِكْمة. وقد تعرّضَ ابنُ سِينا بعدَ وفاتِه عام ١٠٣٧م لِهُجومٍ عَنيفٍ مِن الغَزاليّ (في اللّاتينيّةِ Algazel، وقد تُوفّي عامَ ١١١١م)، وابنِ رُشْد[١٠] الأوّلُ هاجمَ ابنَ سِينا بِاسْمِ الإيمانِ الإسلاميّ الحقيقيّ، والثّاني بِاسْمِ أرسطيّةٍ حقيقيّة. وقد دافَعَ الطُّوسيُّ عن ابنِ سِينا أمامَ كلِّ هذه الانتقاداتِ بِالطّريقةِ الأكثَرِ مَنطِقيّةً وفلسفيّةً. وفي شَرْحِه الرّائعِ عَلَى «الإشاراتِ والتّنبيهاتِ»، قَدّمَ فِكرَ ابنِ سِينا في صُوَرِها الأصليّةِ والحقيقيّةِ وأعادَ صِياغتَها في نِظامٍ كامِلٍ مِن

٨- مُعاصِرٌ لِنَصيرِ الدّين الطُّوسيّ وصَديقٌ له، مَشهورٌ بِأنّه المؤلِّفُ لِكتابَيْنِ مُهمَّيْنِ جدًّا هما: ١- الشَّمْسِيّةُ (وعَلَى نحوٍ أدقَّ: كتابُ الشَّمْسيّةِ في القواعِدِ المَنطِقيّة)، وهي نِظامٌ تامٌّ لِلْمنطِقِ الأرسطيّ، و٢- كتابُ حِكْمةِ العَيْن، وهو عَرْضٌ مُنظَّمٌ لِلْفلسفةِ المَشّائيّة.

٩- تلميذٌ لِنَصيرِ الدّين الطُّوسيّ، كان فَلَكيًّا وفيلسوفًا مشهورًا. وفي مجالِ الفلسفةِ المَشّائيّةِ، تَرَكَ عَمَلًا رائعًا مكتوبًا بالفارسيّة، عنوانُه دُرّةُ التّاجِ (لِغُرّةِ الدّيباج في الحِكْمة). وتأتي أهمّيّتُه الخاصّةُ أيضًا مِن حقيقةِ أنّه كان تلميذًا لِصَدْرِ الدّين القُونَيَويّ أو القُونَويّ (ت ١٢٧٣م)، الذي كان هو نفسُه الأكثَرَ شُهرةً بينَ تلاميذِ ابنِ عربيّ وأَسْهَمَ كثيرًا في تنظيمٍ مَدْرسيٍّ لِلتّعاليمِ الصّوفيّةِ لِأستاذه. وكان في الوقتِ نفسِه واحِدًا مِن أبرزِ شُرّاحِ فلسفةِ الإشراق عندَ السُّهْرَوَرْديّ مُفيدًا هكذا، كما يَصِفُ البروفسور نَصْر الأمْرَ، بِوَصْفِه «الحَلْقةَ الرّئيسةَ الواصِلةَ بينَ هذَيْنِ الأستاذَيْنِ الكبيرَيْنِ لِلْعِرفان»، ابن عربيّ والسُّهْرَوَرْديّ [الأَصْل].

١٠- يمكنُ أن نُضيفَ فَخْرَ الدّين الرّازيّ (ت ١٢٠٩م) في صُورة مُنتقِدٍ عَنيدٍ آخرَ لِمَذهَبِ ابنِ سِينا. وحُجَجُه ضِدَّ ابنِ سِينا، في أيّةِ حالٍ، لا تبدو لنا مُهِمّةً كثيرًا، لِأنّ مُعظمَها راجِعٌ إلى صُوَرٍ مِن سُوءِ الفَهْمِ وأحكامٍ سَريعةٍ لَدَى الرّازيّ.

الفلسفةِ المَشّائيّة Peripatetic philosophy. وفي كِتابِه «تجريد العقائد»، قدّمَ نظامَه الكَلاميَّ – الميتافيزيقيَّ[١١].

وفي شأنِ التّجربةِ الصّوفيّةِ أو الرّوحيّةِ، التي تؤلِّفُ الأساسَ لِلْبِنْيةِ الكاملةِ لِنَمَطِ *الحِكْمةِ* في الفلسفة، يمكنُ أن نبدَأ بِمُلاحظةِ أنّه ليس نِتاجًا لِعَمَلٍ عَقْليٍّ صِرْفٍ عَلَى مستوى العقل. بل هو نِتاجٌ أَصْليٌّ لِنَشاطِ عَمَلٍ تحليليٍّ قويٍّ صاحَبَه وأيّدَهُ فَهْمٌ حَدْسِيٌّ عَميقٌ لِلْحقيقة، أو لِشَيءٍ وراءَ ذلك النّوعِ مِن الحقيقةِ المُتاحِ لِوَعْيِ البَشَر. ويُمثِّلُ نَمَطُ الحِكمةِ تفكيرًا مَنطِقيًّا قائمًا عَلَى شَيْءٍ يفهَمُه ما يمكنُ أن نُسمِّيَه ما فوقَ الوَعْي supra-consciousness. وفي هذا الاعتبارِ تكونُ فلسفةُ الحِكْمةِ مُخلِصةً لِرُوحِ ابنِ عربيّ (١١٦٥-١٢٤٠م) والسُّهْرَوَرْديّ (١١٥٥-١١٩١م).

[٩٧] إدماجٌ تامٌّ لِلتّجربةِ الصّوفيّةِ والفِكْرِ التّحليليِّ في بِنْيةٍ مفهوميّةٍ لِلْفَلْسفةِ المدْرسيّةِ، حقّقَه بِطريقةٍ رَصينةٍ ومُنظّمةٍ السُّهْرَوَرْديُّ. وهو نفسُه صاغَ هذه العلاقةَ الجوهريّةَ المتبادَلَةَ بينَ التّجربةِ الصّوفيّةِ والتّفكيرِ المنطِقيّ في صُورةِ المبدَأ الأساسيِّ العميقِ لِكُلٍّ مِن التّصوّفِ والفَلْسفة. وهو يحاولُ أن يُثبِتَ[١٢] أنّ المرءَ

١١- هذا الكُتيِّبُ صار فيما بعدُ أحَدَ المتونِ الأساسيّةِ المدروسةِ عَلَى نِطاقٍ واسِعٍ في الفلسفةِ والبَحْثِ الإلهيّ الفلسفيّ، وأنشأ عُلَماءُ كثيرونَ تعليقاتٍ عليه. وأحَدُها، وقد أنشَأهُ عبدُالرّزّاق اللاّهيجيّ (ت ١٦٦٢م)، تلميذُ مُلاّ صَدْرا وزَوجُ ابنتِه، وعُنوانُه «شَوارِقُ الإلهام»، هو تفسيرٌ كبيرٌ لِلتّجريد. وهو مُصنَّفٌ بارعٌ في هذا المجالِ مِن فلسفةِ الحِكْمة. والكتابُ مُهِمٌّ كثيرًا لِقَصْدِنا هنا لِأنّه أحَدُ المصادرِ المباشرةِ الرّئيسةِ التي اعتمدَ علَيها السَّبْزَواريُّ في عَرْضِهِ مسائلَ الميتافيزيقا [الأصل].

١٢- مُطارَحات ١١١، *Opera Metaphysica et Mystica*، تحقيق هنري كوربن، المجلّد ١ (إستانبول،لايبزغ، Deutsche Morgenländische Gesellschaft، ١٩٤٥م) ص٣٦١.

سيرتكِبُ خطأً جَسيمًا إذا تصوّرَ «أنّ الإنسانَ يمكنُ أن يَصيرَ «حَكيمًا» بِفَضْلِ دِراسةِ الكتبِ فقط، بِغَيْرِ سُلوكِ طريقِ القُدسِ (مِن طريقِ التّصوّف) وبِغَيْرِ امتلاكِ تجربةٍ مُباشِرةٍ لِلأنوارِ الرّوحيّة. ومِثْلَما أنّ سالِكًا (لِطَريقِ القُدسِ)، أي صُوفيًا، يفتقِرُ إلى طاقةِ التّفكيرِ التّحليليّ ليس إلّا صوفيًّا ناقِصًا، لا يكونُ باحِثٌ (عن الحقيقةِ)، أي فيلسوفٌ، مُفتقِرٌ إلى التّجربةِ المباشِرةِ لِلْأسرارِ الإلَهيّة إلّا فيلسوفًا ناقِصًا وغيرَ ذي أهمّيّة»[١٣].

وهذا ليس الموضعَ المُناسِبَ لِلدّخولِ في التّفصيلِ في شأنِ الميتافيزيقا الإشراقيّةِ عندَ السُّهْرَوَرْدِيّ[١٤]. نقطةٌ واحدةٌ، في أيّة حالٍ، ينبغي أن تُذكَرَ نَظَرًا إلى التّأثيرِ الحاسِمِ الذي تركَتْهُ في تشكيلِ فلسفةِ الحِكْمةِ المتأخِّرة: عَدَّ السُّهْرَوَرْدِيُّ «الوجودَ» مفهومًا مُجرَّدًا، شَيئًا عقليًّا نِتاجَ نَظْرةٍ ذاتيّةٍ لِعَقْلِ الإنسان، وليس مُطابِقًا لِشَيءٍ حقيقيٍّ في العالَمِ الخارجيّ المُعايَن. وعندَ السَّطح، هذا هو النّقيضُ التّامُّ [٩٨] لِلْفَرْضيّةِ التي تبنّاها فلاسفةُ حِكْمةٍ مِثْلُ مُلّا صَدْرا والسَّبْزَواريّ، فـ«الوجودُ» عندَهم، في معنَى *actus essendi*، هو عَلَى نحوٍ دقيقٍ الحقيقةُ

١٣- نفسُه: [بالعربيّة في الأصل:] «... ظَنًّا منهم أنّ الإنسانَ يَصيرُ مِن أهلِ الحِكْمةِ بِمُجرَّدِ قراءةِ كتابٍ، دون أن يَسْلُكَ سبيلَ القُدسِ ويُشاهِدَ الأنوارَ الرّوحانيّةَ.
كما أنّ السّالكَ، إذا لم يكُنْ له قُوّةٌ بَحْثيّةٌ، هو ناقِصٌ، فكذا الباحِثُ، إذا لم يكُنْ معَه مُشاهَدةُ آياتٍ مِن الملكوت، يكونُ ناقِصًا غيرَ مُعتبَرٍ ولا مستنطَقٍ مِن القُدس».

١٤- مِن أجلِ فَحْصٍ تمهيديٍّ ممتازٍ لِلْموقفِ السُّهْرَوَرْديّ، انظُرْ ورقتَي البروفسور سيّد حسين نَصْر: *ثلاثة حُكماء مُسلمين* *Three Muslim Sages* (كيمبردج، ماسوشوستس، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٦٤م) الصّفحات ٥٢-٨٢، و«*شهاب الدّين السُّهْرَوَرْديّ المقتول*» في *تاريخ الفلسفة الإسلاميّة* *A History of Muslim Philosophy*، تحرير م. م. شريف، المجلّد ١ (فيسبادن، هرّاسّوفتز، ١٩٦٣م) الصّفحات ٣٧٢-٣٩٨.

أو حقيقةٌ the reality or Reality. ولا يعدُو الأمْرُ أن يكونَ مسألةَ صِياغاتٍ مختلفةٍ، أو عَلَى الأصَحِّ مسألةَ طُرُقٍ مختلفةٍ لِتَجْرِيبِ الحقيقةِ نفسِها. لِأنّ السُّهْرَوَرْديَّ يُنشِئ، في مَحَلِّ «الوجودِ» بِما هو شَيءٌ «حقيقيٌّ» حَقًّا، «النُّورَ الرّوحانيَّ والمِيتافيزيقيَّ الذي هو الحقيقةُ الوحيدةُ المُنطَوِيةُ عَلَى عَدَدٍ لا نِهايةَ له مِن الدّرجاتِ والمَقاماتِ في لُغةِ الشِّدّةِ والضّعف، وأعلى دَرَجةٍ هي «نُورُ الأنوار» والأضعفُ هي «الظُّلْمةُ».

ويمكنُ أن يُلاحَظَ أنّ مفهومَ «النُّورِ» الميتافيزيقيَّ هذا يُطابِقُ تمامًا مفهومَ «الوجودِ» مِثْلَما فَهِمَه فلاسِفةٌ مِثْلُ مُلّا صَدْرا والسَّبْزَواريّ. وسَنُناقِشُ هذه النّقطةَ بِتفصيلٍ تامٍّ في تَضاعيفِ هذه الوَرَقة. وقد كان فلاسِفةُ الحِكْمةِ المتأخِّرةِ مُتأثِّرِينَ جدًّا بِهذا التّصوُّرِ الإشراقيّ، إلى دَرَجة أنّهم أخذوا يتصوّرونَ «الوجودَ»، الحقيقةَ المُطْلَقَة، شيئًا ذا طَبيعةٍ نُوريّة. حقيقةُ «الوجودِ» هي النُّورُ، وطبيعةُ «النُّورِ» نفسُها أنّه «مُتجَلٍّ في ذاتِهِ ومُدْخِلٌ الآخَرينَ في التّجلِّي» (ظاهِرٌ بِنَفْسِهِ ومُظهِرٌ لِغَيْرِه). إنّه بِاختصارٍ «الحُضُورُ» لِنَفْسِه ولِلْآخَرين. وهذا كُلُّه، في أيّةِ حالٍ، لا يمكنُ فَهْمُه بِبُرهانٍ عقليٍّ. إنّه الحقيقةُ التي يمكنُ أن تُدرَكَ فقط مِن خِلالِ شَيءٍ مختلِفٍ تمامًا عن التّفكيرِ والاستنتاج، أي مِن خِلالِ كَشْفٍ باطنيٍّ وإشراقٍ باطنيٍّ[١٥].

ابنُ عربيّ أستاذٌ كبيرٌ آخَرُ لِلْعِرْفانِ مِن المرحلةِ نفسِها تقريبًا التي عاش فيها السُّهْرَوَرْدِيُّ، اتّخذَ الموقِفَ نفسَه تمامًا في شأنِ العلاقةِ الجوهريّةِ المتبادَلةِ بينَ الفلسفةِ والتّصوّف. المبدَأُ الأَصْليُّ، في أنّ الصّوفيَّ [٩٩] بِغَيْرِ قُوّةِ التّفكيرِ المفهوميّ صُوفيٌّ ناقِصٌ، مِثْلَما أنّ الفيلسوفَ بِغَيْرِ تجارِبَ صُوفيّةٍ ليس إلّا فيلسوفًا

١٥- فارِنْ بـ «حكمة الإشراق» تحقيق هنري كوربن، *Opera Metaphysica et Mystica*، المجلّد ٢ (باريس - طهران، Adrien-Maisonneuve، ١٩٥٢م) الصّفحات ١٠-١١.

ناقِصًا، هذا المبدَأُ الذي نَجِدُ أنّه الرُّوحُ الموَجِّهُ لِتفكيرِ السُّهْرَوَرْديّ، هو أيضًا عَيْنُ الأساسِ الذي يرتكِزُ عليه البِناءُ التّامُّ لِميتافيزيقا ابنِ عربيّ[١٦]. وابنُ عربيّ نفسُه لم يَصُغْ عَلَى نحوٍ واضح المبدَأَ في هذه الصّورةِ الخاصّة. ومُؤلَّفاتُه جميعًا، في أيّةِ حالٍ، ما هي إلّا تمثيلٌ مستفيضٌ لِهذا المبدَأ.

وفيما يتّصِلُ بِالفلسفةِ، أي النَّمَطِ المشّائيِّ مِن الفلسفة، يمكنُ أن نُلاحِظَ أنّ ابنَ عربيّ، حِينَ كان ما يزالُ شابًّا في الأندلس، كان مُطّلِعًا شخصيًّا عَلَى أعمالِ المُمثِّلِ الإسلاميِّ لِلْأرسطيّةِ، ابنِ رُشْد؛ وكان مُطّلِعًا عَلَى المفهوماتِ الفلسفيّة لِأرسطو وأفلاطون. ولِأنّه مُزوَّدٌ تمامًا بهذا الجِهازِ المفهوميّ، كان قادرًا بِطَرِيقةٍ أكثَرَ مَنطِقيّةً عَلَى تحليلِ رُؤاه الباطنيّةِ لِلْحقيقة، وبَلْوَرتِها في رُؤيةٍ ميتافيزيقيّةٍ غيرِ عاديّة لِلْعالَم. والأخيرةُ هي هكذا نِظامٌ لِلْمفهوماتِ الميتافيزيقيّةِ بُنِيَ بإحكامٍ وأُسِّسَ مُباشرةً عَلَى كُشوفِه وتجلّياتِ الحقِّ له.

وهناك، عندَ ابنِ عربيّ، مَظْهَرانِ لِلْمُطْلَقِ نفسِه. في مَظْهَرِه الأوّلِ هو الغَيْرُ المعروفِ - الغيرُ القابِلِ لِأن يُعْرَف، المُطْلَقُ أي «غَيْبُ الغُيوب». والمُطْلَقُ في هذا المقامِ مُتجاوِزٌ حتّى لِلْمقامِ الذي يتجلّى فيه بِوَصْفِه «إلهًا».

ثاني المَظْهَرَيْنِ هو المقامُ الذي فيه يُدِيرُ المُطْلَقُ وَجْهَهُ إلى عالَمِ الوجود. ومِن وِجْهةِ نَظَرِ عِلْمِ الكلام، هو وَجْهُ اللهِ the Face of God، اللهُ [سُبْحانَه] كما يتجلّى لِلْآخَرين. لكنّ هذا التّعبيرَ الثّاني صَحيحٌ فقط بِشَرْطِ أن نفهَمَ «الآخَرين»

١٦- مِن أجلِ تحليلِ لِرُؤيةِ العالَم الميتافيزيقيّة عندَ ابنِ عربيّ، انظر كتابي: دراسة مقارنة للمفهوماتِ الفلسفيّةِ الأساسيّة في التّصوّف والطّاويّة A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism، مجلّدانِ (طوكيو، جامعة كيو، ١٩٦٦-١٩٦٧م)، والمجلّدُ الأوّلُ منهما مخصّصٌ كلّه لابنِ عربيّ [الأصل].

عَلَى أنّهم ذاتُه، تجلّياته His self-manifestation or theophanies. وهذا المظهَرُ الثّاني لِلْمُطْلَقِ ينقَسِمُ عَلَى عددٍ [١٠٠] مِن المقاماتِ الثّانويّة مؤلَّفًا عَلَى الجُمْلَةِ ترتيبًا هَرَمِيًّا ضَخْمًا لِ «الموجوداتِ»، المقامُ الأخفضُ فيه هو مَقامُ الأشياءِ المادّيّةِ والمَحْسُوسةِ مِثْلَما نُدرِكُها في العالَمِ الحاضِر. ولِأنّ تلك المقاماتِ المختلفةَ لِلْوجودِ ليسَتْ إلّا تجلّياتٍ كثيرةً جدًّا لِلْمُطْلَق، يكونُ العالَمُ كُلُّه، امتدادًا مِن غَيْبِ الغُيوبِ إلى الأشياءِ المادّيّةِ، واحِدًا مِن الوِجْهةِ النّهائيّةِ والميتافيزيقيّة. وهذا التّصوُّرُ هو ما يُعرَفُ عادةً بِالوَحْدةِ المتعالية لِلْوجودِ (وَحْدةِ الوجود). كُلُّ الموجوداتِ كثيرةٌ، وهي في الوقتِ نفسِه واحِدةٌ، واحدةٌ وفي الوقتِ نفسِه كثيرةٌ[١٧].

وقد تركَتْ هذه الفِكَرُ الميتافيزيقيّةُ عندَ ابنِ عربيّ تأثيرًا ملحوظًا في التّشكيلِ التّاريخيّ لِتصوُّرِ فلسفةِ الحِكْمةِ لِ «الوجود». وهذه نقطةٌ في غايةِ الأهمّيّةِ مِن أَجْلِ فَهْمٍ صَحيحٍ لِميتافيزيقا السَّبْزَواريّ.

ويمكنُنا أن نبدأ بِمُلاحَظةِ أنّه في مدرسةِ ابنِ عربيّ نفسِها، فُهِمَ مَظْهَرا المُطْلَقِ اللّذانِ ذُكِرا قبْلُ في صُورةِ مظهَرَيْنِ لِ «الوجود». المَظْهَرُ أو المَقامُ الأوّلُ، مَظْهَرُ غَيْبِ الغُيوب، مَثّلَ عندَ أتباعِ ابنِ عَرَبيّ المُباشِرينَ «الوجودَ» في إطلاقِه، أو مِثْلَما يقولُ القاشانيّ[١٨]: ما هو إلّا «الوجودُ البَحْتُ»، أو بِوَصْفِه «وجودًا».

١٧- عَلَى هذا الجانبِ عندَ ابنِ عربيّ، الشَّرْحُ الأفضَلُ موجودٌ في كتابِ البروفسور سيّد حسين نَصْر «*ثلاثةُ حُكَماءَ مسلمين*»، الصّفحات ٨٣-١٢١.

١٨- في شَرْحِه الشّهيرِ عَلَى «فُصوصِ الحِكَم» لِابن عربيّ (القاهرة، ١٣٢١هـ) ص٣ قولُه: حقيقةُ الحَقِّ المُسَمّاةُ بِالذّاتِ الأحَديّةِ ليسَتْ غيرَ الوجودِ البَحْتِ مِن حَيْثُ هو وجودٌ، لا بِشَرْطِ اللّاتعيُّنِ ولا بِشَرْطِ التّعيُّن. فهو مِن حَيْثُ هو مُقدَّسٌ عن النّعوتِ والأسماء، لا نَعْتَ له ولا رَسْمَ ولا اسْمَ، ولا اعتبارَ لِلْكَثْرةِ فيه بِوَجْهٍ مِن الوجوه. وعبدُالرّزّاق القاشانيّ أو الكاشانيّ (ت ١٣٣٥م) إحْدَى الشّخصيّاتِ الأكثرِ بُروزًا في مدرسةِ ابن عربيّ [الأصل].

والفِكْرةُ اقتبسَها فلاسفةُ الحِكْمةِ بهذا الفَهْمِ، ومِثْلَما سَنَرى حاضِرًا، قامَتْ بِفِعْلٍ كبيرٍ جدًّا في أنظمتِهم الميتافيزيقيّة.

ومُثيرٌ أنّ فلاسِفةَ الحِكْمةِ سَلَكوا هذا الطّريقَ لِيَرَوا الحقيقةَ النّهائيّةَ في صُورةِ «وجودٍ بَحْتٍ»، أي [١٠١] «وجودٍ» في صُورتِهِ المُطْلَقة. وهذه الحقيقةُ مُهمّةٌ لِأنّه في تقاليدَ أُخَرَ لِفَلْسفةِ الشّرْق، كالطّاويّةِ والبُوذِيّةِ الزِّنّيّةِ مَثَلًا، الكَيْنُونةُ نفسُها تمامًا تُتصوَّرُ عَدَمًا is conceived as Nothingness. وعندَ الأساسِ لِهذا التّصوّرِ السَّلْبيّ يَقَعُ التّحقُّقُ مِن أنّ المُطلَقَ في إطلاقِهِ المُتعالي يقفُ وراءَ تضادٍّ «الوجود» و«العَدَم». ثمّ مِن هذا العَدَمِ الميتافيزيقيّ الذي لا حَدَّ له ولا بَدْءَ، يَظهَرُ وجودٌ، ومِن خلالِ الوجودِ تَنبثِقُ لا نهائيّةُ الموجوداتِ المادّيّةِ لكي تُؤلِّفَ عالَمَ الوجود.

ويمكنُ أن يُلاحَظ سَريعًا في أيّةِ حالٍ أنّ هذه العَدَمِيّةَ المُطْلَقةَ - «العَدَميّةَ الشّرقيّةَ» كما تُسمّى غالبًا - تُطابِقُ تمامًا، حتّى في كَوْنِها ذاتَ طبيعةٍ سَلْبيّةٍ مفهوميًّا، تَصوُّرَ ابنِ عَرَبيّ لِ«غَيْبِ الغُيوب». هكذا الوجودُ، الذي في التّقاليدِ الغَيْرِ الإسلاميّةِ لا يتظهّرُ إلّا في صُورةِ المقامِ الذي يَلِي مُباشَرةً العَدَمَ، يُطابِقُ في نِظامِ ابنِ عربيّ المَقامَ الثّاني لِ«الوجود»، مَقامَ التّجلّي الذي عندَه يتجلّى «وُجودُ» المَقامِ الأوّل. وفي فلسفةِ الحِكْمة، يُتصوَّرُ هذا المَقامُ الثّاني لِ«الوجود» في صُورة «الوجودِ المُنبَسط «Unfolded existence» or «everspreading existence»، بينَما يُسمَّى المَقامُ الأوّلُ لِ«الوجودِ»، كما رأينا تَوًّا، «الوجودَ البَحْتَ»، أي «الوجودَ» في نَقائِهِ المُطْلَق. وهذانِ الاثنانِ هما الأكثَرُ أساسيّةً بينَ كُلِّ التّعبيراتِ المِفتاحيّةِ في الميتافيزيقا السَّبْزَواريّة، وبِما هما كذلك سَيُدرَسانِ تفصيلًا فيما سَيأتي.

والسُّهْرَوَرْدِيُّ وابنُ عَربيّ كِلاهما أثّرا أثرًا هائلًا في المُفكِّرينَ الذين جاؤوا بعدَهما، وبذلك غيَّرا جَذْريًّا مَسِيرَ الفلسفةِ في الإسلام، خاصّةً في فارسَ. وهاتانِ المَدْرستانِ مِن مَدارِسِ التّصوّفِ مالَتا إلى التّلاقي والتحمتا تدريجيًّا في صُورةٍ خاصّةٍ لِلْفلسفة بِجُهودِ رِجالٍ مِن مِثْلِ قُطْبِ الدّين الشِّيرازيّ[١٩] وآخَرين. ثُمّ إنّ لحظةً حاسِمةً في التّطوّرِ حانَتْ عندَما، في منتَصَفِ [١٠٢] العَهْدِ الصَّفَويّ، ظَهَرَ فيلسوفٌ استثنائيٌّ استطاعَ - بِإدماجِ كُلِّ المفهوماتِ المفتاحِيّةِ لِابنِ سِينا والسُّهْرَوَرْديّ وابنِ عربيّ، ونذكرُ هنا الأسماءَ الكبيرةَ فقط، في فِكْرِه الخاصّ - أن يُوجِدَ رُؤيةً فلسفيّةً لِلْعالَمِ ذاتَ بُعْدٍ هائل. ذلك الرَّجُلُ كان مُلّا صَدْرا الشِّيرازيّ. وقد كان هو الشّخصَ الذي لِأوّلِ مَرّةٍ وَطّدَ أركانَ النّظامِ العِرْفانيِّ القائمِ بِذاتِهِ الذي نَعْرِفُه الآنَ بِاسْمِ «فلسفةِ الحِكْمة»، مُنشِئًا إيّاهُ في صُورةٍ وَحْدةٍ كاملةٍ لِلتّصوّفِ والفلسفةِ المدرسيّة. والموقِعُ الذي يحتلُّه في تاريخِ التّطوّرِ المتأخِّرِ لِلْفلسفةِ الإسلاميّة يُقارَنُ بِتَحبُّبٍ مَجالًا وعُمْقًا بموقعِ أرسطو في الفلسفةِ اليونانيّةِ وموقِعِ ابنِ سِينا في العُصورِ الأبكَرِ لِلْفِكْرِ الإسلاميّ.

ومِثْلَما كان السُّهْرَوَرْديُّ، كان مُلّا صَدْرا مُقتَنِعًا تمامًا بِالعلاقةِ المُتبادَلةِ بينَ التّجربةِ الصّوفيّةِ والتّفكيرِ المنطِقيّ. وكُلُّ تفَلْسُفٍ لا يُفضي إلى التّحقُّقِ الرّوحيِّ الأعلى the highest spiritual realization ليس سوى لَهْوٍ فارغٍ وغيرِ مُفيد، مِثْلَما أنّ كُلَّ تجربةٍ صُوفيّةٍ لا يُؤيّدُها تَمرُّنٌ مفهوميٌّ فَعّالٌ في الفلسفةِ ليسَتْ سوى سَبيلٍ إلى الأوهامِ والضّلالات[٢٠]. هكذا كانَتِ القناعةُ التي حَصَلَ عليها

١٩- انظُرْ قبلُ، الحاشية ٩.

٢٠- انظُرْ: هنري كوربن، المدخل إلى تحقيقِه «كتابَ المشاعِرِ» لِمُلّا صَدْرا، Le livre des pénétrations métaphysiques، المصدر السّابق، الصّفحات ٤-٥، ٧.

مِن خلالِ تجربتِه الشّخصيّة. ونقطةُ الالتقاءِ، في هذه التّجربةِ، بينَ التّصوّفِ والفلسفةِ، زُوِّدَتْ بِإدراكٍ إشْراقيٍّ مُفاجئٍ لِلْوَحْدةِ الأساسيّةِ لِلذّاتِ (العاقِلِ) والموضوعِ (المعقولِ) - الرّائي والمَرْئيّ - ولِلْعقلِ نفسِه. لِأنّه في حالةٍ رُوحيّةٍ كهذِه فقط يمكنُ الحقيقةَ الميتافيزيقيّةَ لِلْأشياءِ أن يُحْدَسَ بِها مِثْلَما تكونُ حقًّا، بِما هي مُضادّةٌ لِلطّريقةِ التي تَظهَرُ فيها عَلَى نحوٍ عاديّ.

نَمَطُ الفلسفةِ الذي أسّسَهُ هكذا مُلّا صَدْرا أنتَجَ سِلْسِلةً طويلةً مِن المفكِّرينَ البارزينَ. ويُمثِّلُ السَّبْزَواريُّ، مِثْلَما قُلْنا في البَدْءِ، الذِّرْوةَ لِهذه المدرسةِ مِن مَدارِسِ الفلسفةِ المدرسيّةِ الشّرقيّةِ في القرنِ التّاسِعَ عَشَرَ، معَ أنّه، [١٠٣] حقيقةً، يختلِفُ عن مُؤسِّسِ المدرسةِ في عَدَدٍ مِن النّقاطِ المُهمّة.

ومِثْلَما قُلْنا أيضًا في وَقْتٍ سابقٍ، حقيقةُ أنّ السَّبْزَواريَّ كان رَجُلَ القَرْنِ التّاسِعَ عَشَرَ مُهمّةٌ جدًّا في عَدَدٍ مِن الاعتبارات. ولَعلَّ أهمّيّتَها العُظْمَى هي الإشارةُ إلى أنّ الفَرْعَ الشّرْقيّ لِلْفلسفةِ المدرسيّة، خِلافًا لِما عليه الحالُ في الغرب، كان ما يزالُ فَعّالًا بِقُوّةٍ في القرنِ الأخيرِ، مِثْلَما ما يزالُ اليومَ بِمعنًى ما. الفلسفةُ المدرسيّةُ الشّرْقيّة Eastern scholasticism، هكذا، لَدَيها حَياةٌ أطوَلُ وقد حَقّقَتْ تطوّرًا أغنَى كثيرًا مِن نَظيرتِها الغربيّة. والمسائلُ الميتافيزيقيّةُ التي أُثيرَتْ منذُ وقتٍ طويلٍ في العُصورِ الوُسْطَى كانَت ما تَزالُ تُناقَشُ بِحَرارةٍ وتُدرَسُ بِجِدِّيّةٍ في القرنِ التّاسِعَ عَشَرَ. وهذه ليسَتْ مسألةً يُمكنُ أن تُنبَذَ بِسُهولةٍ بِوَصْفِها شيئًا «عَتيقَ الطِّرازِ» أو مُنطَوِيًا عَلَى مُفارقةٍ تاريخيّة anachronistic. ومِثْلَما يَحدُثُ أنّ رَجُلًا يعيشُ حتّى يبلُغَ مِن العُمْرِ عِتِيًّا، خاصّةً إن حَدَثَ أن يكونَ فيلسوفًا، يَميلُ إلى أن يُثيرَ تبصُّراتٍ كثيرةً مُثيرةً وقَيِّمةً لا تكونُ موجودةً لدى أولئك الذين يموتونَ شُبّانًا، تُميِّزُ الفلسفةُ المدرسيّةُ الشّرقيّةُ بِنُضْجٍ وتَصْفيةٍ

رائعَيْنِ لِلْفِكَرِ التي لم يُحصَلْ علَيها إلّا مِن خلالِ تطويرٍ امتدَّ قُرونًا لِمَفهوماتِها الفلسفيّة. وهي تتمتّعُ بِدَرجةٍ مِن التّهذيبِ غيرِ موجودةٍ في الفلسفةِ المدرسيّةِ الغربيّة، التي قُطِعَتْ حَياتُها بِظُهورِ الفلسفةِ الحديثة.

ثمّ في القرنِ العشرينَ، أُحْيِيَتْ طَريقةُ التّفكيرِ المدرسيّة في الغربِ في صُورةٍ مُحدَّثةٍ بعضَ الشّيء بِفَضْلِ مُفكّرينَ كاثوليك مِثْلِ جاك ماريتين Jacques Maritain وآخَرينَ مِمّن يُسمَّونَ التُّومائيّينَ الجُدُد neo-Thomists(*). وهذه الحركةُ العقليّةُ، في أيّة حالٍ، ليسَتْ إلّا إحياءً لِلتّومائيّةِ Thomism، والفِكْرةُ الأساسيّةُ فيها أنّ «كُلَّ الطُّرُقِ الوجوديّةِ تقودُ إلى رُوما - أو، عَلَى نحوٍ أدقَّ، إلى باريس القَرْنِ الثّالِثَ عَشَرَ حَيْثُ عَلّمَ القِدّيسُ تُوما عقيدتَه في أسبقيّةِ الوجود»[٢١].

[١٠٤] وإنّ وجودَ انقطاعٍ ممتدٍّ في التّقليدِ المدْرَسيِّ في الغرب يجعَلُ نفسَه محسوسًا بِحِدّةٍ في مُعالَجةِ مفهومِ «الوجودِ» في الوجوديّةِ الحديثة. الوجوديُّ الحديثُ مُنشَغِلٌ حَصْريًّا تقريبًا، كما يصفُ جاك ماريتين الأمرَ[٢٢]، بِـ«البُقْعةِ الوجوديّةِ لِلْحقيقةِ أو الفِعْليّةِ existential spot of actuality»، مُظهِرًا

---

*- المؤمنونَ الجُدُدُ بفلسفةِ تُوما الأكوينيّ أو المدافعونَ عنها. وهذه نِسْبةٌ إلى التّومائيّة Thomism، وهي فلسفةُ توما الأكوينيّ القِدّيس، وقد حاولَ في لاهوته أن يُوفّق بينَ الفلسفةِ اليونانيّة وتعاليمِ آباءِ الكنيسة الأوّلينَ [المترجم].

٢١- وليم بارّيت: *الرّجلُ غيرُ العاقل، دراسة في الفلسفةِ الوجوديّة* ***William Barrett:*** ***Irrational Man, A Study in Existential Philosophy*** (نيويورك، أنكور بوكس، ١٩٦٢م) ص١٠٦.

٢٢- جاك ماريتين، *الوجود والموجود* ***Existence and Existent*** (نيويورك، فنتاج بوكس، ١٩٦٦م) ص٢٥.

هكذا تمامًا «الموجودَ» المحسوسَ. ومِن وِجْهةِ نَظَرِ شَخْصٍ مِثْلِ مُلّا صَدْرا أو السَّبْزَواريّ، لا يكونُ انتقادُ مارتين الوجوديّةَ الحديثةَ مُبرَّرًا تمامًا. فإنّ هناك، وَفقًا لهما، اعتبارًا خاصًّا يكونُ فيه عَلَى الفيلسوفِ أن يقِفَ وَجْهًا لِوَجْهٍ إزاءَ «الوجود» صافيًا وبسيطًا في عُزلةٍ تامّةٍ عن كُلِّ «الموجوداتِ»، وفيه، عَلَى هذا «الوجودِ» أن يكونَ مُظهَّرًا كُلّيّةً totally phenomenalized. وإنّه صَحيحٌ أيضًا أنّ هذه الحقيقةَ الميتافيزيقيّةَ الأساسيّةَ جدًّا تُدرَكُ فقط بِالقَلْبِ الأعمقِ لِ «وجودِ» الإنسان، أي «الوجودِ» مُحقَّقًا في ذاتيّتِه الصِّرْفة. وهذا صَحيحٌ بِشَرْطِ أن نفهمَ «الوجودَ الذّاتيّ» بِمعنى ما فوقَ الوَعْي supra-consciousness، الذي لن يقبلَه في أيّةِ حالٍ مُفكّرٌ مِثْلُ سارتر.

وتتّفِقُ فلسفةُ «الحِكْمةِ» جُزئيًّا معَ الوجوديّةِ الحديثة، خاصّةً في تأكيدِ هذه الأخيرةِ الحقيقةَ الأصليّةَ لِ «الوجود»، وأسبقيّةَ «الوجودِ» لِ «الماهيّة». وفي الوقتِ نفسِه، لا يتّفِقُ مُمثِّلو فلسفةِ الحِكْمةِ عَلَى نحوٍ طبيعيّ معَ الوجوديّينَ في نِقاطٍ مُهمّةٍ وأساسيّةٍ كثيرة. والاختلافُ الرّئيسُ بينَ الاثنَيْنِ ينشَأ عن المسألةِ التي ذُكِرَتْ قَبْلُ وهي أنّ فلسفةَ الحِكْمةِ نِتاجٌ لِتَوحيدٍ عُضْويٍّ ومُتناغِمٍ لِلتّصوّفِ والتّفكيرِ المفهوميّ. وفي المنظورِ الخاصِّ لِمُفكِّري الحِكْمة، الوجوديّةُ الحديثةُ محكومٌ علَيها بأن تُميَّزَ بِلاتناغُمٍ ولاتَوازُنٍ واضِحَيْنِ.

[١٠٥] ومِن ذلك مَثَلًا أنّ فَهْمَ مارتِن هايدغر «الوجودَ»، الذي وَصَلَ إليه في الطَّوْرِ الأخيرِ مِن حياته، قريبٌ جدًّا مِن الفَهْمِ الشّرقيّ. فِكْرتُه عن «الوجودِ» بِما هو «وُضوحٌ مفتوح» (*Lichtung*) يمكنُ الإنسانَ، وينبغي عليه، أن يُوجَدَ فيه، أي يتعالى عَلَى نفسِه؛ مفهومُه لِلْحقيقةِ بما هي «اللّاخفاءُ» بِالمعنى التّاريخيِّ لِلْكلمةِ اليونانيّة alêtheiâ؛ مفهومُه «العِلْمَ knowing» (wissen) بِمعنَى

«أن تكونَ قادرًا عَلَى الاشتراكِ في الحقيقة - والحقيقةُ تعني هنا انفتاحَ الموجود» disclosedness (Offenbarkeit)[٢٣] - كُلُّ هذه وفِكَرٌ أساسيّةٌ أُخَرُ ذاتُ صِلةٍ بها في ميتافيزيقا هايدغر تَبعَثُ حالًا في أذهانِنا فِكْرةَ «الحقيقةِ» و«العِلْمِ» بما هما «حُضورٌ» و«نُورٌ».

ومعَ ذلك، يَفترِقُ الاثنانِ أحَدُهما عن الآخَرِ يَقينًا حِينَ يُوضِحُ هايدغر أنّ تفَلْسُفَهُ في شأنِ «الوجودِ» يعتمِدُ عَلَى أساسِ أنّ «التّفكيرَ لا يبدَأُ إلّا عندَ النّقطةِ التي نصيرُ فيها نَعْلَمُ أنّ العقلَ، المُبجَّلَ عَلَى امتدادِ قُرونٍ، هو الخَصْمُ الأكثَرُ عِنادًا لِلتّفكير»[٢٤]. وبِمِثْلِ هذا الفَهْمِ لِ«التّفكيرِ»، يمكنُ فيلسوفَ «الحِكْمةِ» لا محالةَ أن يُذعِنَ، لِأنّه يكونُ مُقتنِعًا تمامًا بِأنّ الفلسفةَ لا ينبغي أن تكونَ فقط سِلْسِلةَ رُؤى صُوفيّةٍ - شِعْريّة. الحقيقةُ النّهائيّةُ عندَ فيلسوفِ الحِكْمةِ يمكنُ أن يُوصَلَ إليها - إن أمكنَ ذلك - فقط مِن خلالِ حَدْسٍ متجاوِزٍ لِلْمحسوسِ تُدمَجُ فيه الذّاتُ والموضوعُ في عمليّةِ الإدراكِ إدماجًا تامًّا وتلتحمانِ التحامًا تامًّا. ومتى ظَفِرَ بِرُؤيةِ الحقيقةِ، في أيّةِ حالٍ، كان عليه أن يعودَ إلى مستوى العقل، وعندَ ذلك المستوى نفسِه يُحلِّلُ ما قد رآهُ بِلُغةِ مفهوماتٍ محدَّدةٍ بِقُوّةٍ، مُعيدًا مِن جديدٍ بِناءَ الكُلِّ في صُورةِ رُؤيةٍ لِلْعالَمِ مَبْنيّةٍ بِرُسوخٍ وثَبات. وعندَه، تلك بِدِقّةٍ الطّريقةُ الموثوقةُ الوحيدةُ لِ«التّفكيرِ» الفلسفيّ. والفلسفةُ في هذا الاعتبارِ مختلفةٌ تمامًا عن الشّعرِ والتّصوّفِ الصِّرْف. [١٠٦] وإلى جانِبِ هايدغر، يبدو جان بول سارتر

٢٣- هذه الفِكَرُ انتُزِعَتْ مِن أعمالِ هايدغر:

Platons Lehre von der Wahrheit (1947), Uber den "Humanismus" (1949), Vom Wesen der Wahrheit (1943), Einführug in die Metaphysik (1953).

٢٤- و. باريت، المصدر السّابق، ص٢٠٦.

عالِمَ مَنطِقٍ حادًّا وكامِلًا. وطريقتُه في التّفكيرِ مَنطِقيّةٌ بِتماسُكٍ ومَدْرسيّةٌ عَلَى نحوٍ نَموذجيٍّ. ونَجِدُ لَدَيهِ، في أيّةِ حالٍ، افتقارًا واضحًا إلى عُنصُرٍ حاضِرٍ في هايدغر بِغزارةٍ وإلى حَدِّ التُّخَمةِ؛ أعني ذلك الإدراكَ الرّوحيَّ لِـ«الوضوحِ المفتوحِ» لِـ«الوجود». وعَلَى غِرارِ ما هي الحالُ عندَ ديكارت وكانط، في عَيْنَي سارتر عالَمُ الوجودِ مُنقسِمٌ عَلَى نحوٍ يتعذّرُ إصلاحُه عَلَى مجالِ وَعْيِ الإنسانِ *(l'être-pour-set)* ومجال الأشياءِ (l'être-en-soi)، أي عَلَى الذّاتِ والموضوع. والشَّقُّ الذي يَفصِلُ بينَ هذَيْنِ المجالَيْنِ الأساسيَّيْنِ لِلْوُجودِ لا يمكنُ رَدْمُه. والعالَمُ الموضوعيُّ لِلْوجودِ عالَمُ كينوناتٍ ملموسةٍ مكتفٍ بِذاتِه، أمّا العالَمُ الذّاتيُّ لِلْوَعْيِ فعالَمُ حركةٍ مُتواصِلةٍ، متذبذبٌ دائمًا، مُتوفّزٌ، غيرُ آمِنٍ عَلَى نحوٍ مُفْرِطٍ، محكومٌ عليه بِأن يذهَبَ إلى ما وراءَ نفسِه باستمرار، وهو معَ ذلك عاجِزٌ عن أن يخرُجَ حقيقةً عن انغِلاقِه الذّاتيّ. ونَعْلَمُ الآنَ نوعَ الحَلِّ الذي يُقدِّمُه فيلسوفُ الحِكْمة لِمُشكِلةِ الثُّنائيّة الدّيكارتيّة هذه.

ويُمكنُنا الآنَ أن نأتيَ إلى بعضِ الخُلاصاتِ المؤقّتة. فقد غدا واضحًا أنّ: ١- الفلسفةَ المدرسيّةَ الشّرْقيّةَ كما تُمثِّلُها فلسفةُ الحِكْمةِ تستحقُّ تمامًا أن تُدرَسَ لِذاتِها و٢- أنّها تُزوِّدُ بِطَرَفٍ مُثيرٍ جدًّا لِلْمُقارنةِ معَ الفلسفةِ المدرسيّةِ الغربيّة. وإنّ حَقْلًا جديدًا تمامًا لِلدّراساتِ المُقارِنةِ مفتوحٌ أمامَ الاستكشافِ في مجالِ فلسفةِ الشّرقِ والغرب. ومِن أجْلِ هذا الغَرَضِ المُقارِنيّ، في أيّةِ حالٍ، علينا ألّا نبقَى راضينَ فحَسْبُ بِدِراسةِ ابنِ سِينا وابن رُشْد فيما يتّصل بِتُوما الأكوينيّ.

وفي منظورٍ واسِعٍ كهذا الذي نتصوّرُه الآنَ، حتّى ابنُ سِينا لا يُمثِّلُ إلّا منزلةً إعداديّةً تمهيديّةً. لِأنّه مِثْلَما حَدَثَ في الغَرْبِ أن تأثّرَ تُوما الأكوينيُّ وأولئك الذين جاؤوا بَعْدَه بِابنِ سِينا، واستجابُوا لِفِكَرِه إيجابًا أو سَلْبًا، ثُمّ مَضَوا في تطويرِ فِكَرِه

بِطريقةٍ خاصّةٍ، حَدَثَ أيضًا في الشَّرْقِ أنّ فرضيّاتِ ابنِ سِينا قُبِلَتْ عَلَى نحوٍ انتقاديٍّ ومضَتْ في التّطويرِ بِطَريقةٍ أصيلةٍ تَمامًا ضِمْنَ تقليدِ فلسفةِ الحِكْمة .. وإنّ دراسةً مُقارِنةً لِهذَيْنِ الشَّكْلَيْنِ المختلفَيْنِ مِن الفلسفةِ المدرسيّة، الشَّرْقيِّ والغربيِّ، سَتُفضي إلى عَدَدٍ مِن النّتائجِ المُهمّةِ التي قد تتجاوَزُ أُفُقَ الفلسفةِ المُقارِنةِ إلى التّأثيرِ في صَميمِ إشكاليّةِ *Problematik* مَغْزَى التّفكيرِ الفلسفيّ عَلَى العُموم.

الفصل الثاني

مفهومُ الوجودِ وحقيقتهُ

إنّه مُميّزٌ تامٌّ لِلْفلسفةِ المدرسيّةِ لِ «الحِكمة» عَلَى جِهةِ العُمومِ، أنّ المُفكِّرينَ المُنتمينَ إلى هذه المدرسةِ يَميزونَ مستوَيَيْنِ لِلْمَرجعِ هما: ١- مستوى المفهومِ و٢- مستوى الحقيقةِ الخارجيّة، ويحاولونَ بإصرارٍ وبِوَعْيٍ ألّا يَغيبَ عن أنظارِهم هذا التّمييزُ الأساسيُّ وألّا يخلِطُوا أحَدَهما بالآخَر. ويُفضي الخَلْطُ بينَ مستوَيي المرجِعِ هذَيْنِ، حِينَ يُفعَلُ بِقَصْدٍ، إلى سَفْسَطةٍ؛ ويُفضي حِينَ يُفعَلُ بِغَيْرِ وَعْيٍ إلى أخطاءٍ أو صُوَرٍ مِن سُوءِ الفَهْم.

وتتضمّنُ نَظَريّةُ «الوجودِ» السَّبْزَواريّةُ نِظامًا دِلاليًّا مدروسًا قائمًا عَلَى مبدأ التّمييزِ المباشِرِ الواضِحِ بينَ مفهومِ «الوجودِ» و«حقيقةِ» الوجود. ولا يمكنُ بِنْيةَ ميتافيزيقا السَّبْزَواريِّ أن تُفهَمَ بِدِقّةٍ إلّا إذا فَهِمْنا بوضوحٍ مغزَى هذا التّميِيزِ بينَ مستوَيي المَرْجِع.

وأوّلُ هذَيْنِ المستوَيَيْنِ لِلْمَرجع، مستوى «المفهومِ»، يمكنُ أيضًا أن يُسمَّى المستوى «المفهوميَّ». وكلمةُ «مفهوم»، في أيّةِ حالٍ، مُضلِّلةٌ في هذا السّياقِ؛ لِأنّ الأصْلَ العربيَّ لِكلمةِ «مفهوم» يعني حَرْفيًّا «ذلك الذي يُفهَمُ»، [١٠٩] ويُشيرُ أوّلًا إلى مَقامٍ لِلْفَهْمِ سابقٍ للتّصوّرِ معَ أنّه لا يُشكِّلُ مقدِّمةً لِمَقامِ الإحْكامِ الثّانويّ لِما قد فُهِمَ في المقامِ الأوّليّ. فقط حِينَ يَصِلُ إلى مَقامِ الإحكامِ، يغدو

«ما يُفهَمُ» مؤهَّلًا تمامًا لِأن يُدعَى «مفهومًا».

الفَرْضِيّةُ الأولَى تمامًا لِميتافيزيقا السَّبْزَواريّ هي (بَداهةُ) «الوجود». وبِلُغةِ التّمييزِ الأساسيِّ الذي ذُكِرَ تَوًّا، لا بُدَّ مِن أن يُفهَمَ أنّ هذه الفَرْضيّةَ تهتمُّ بِمُستوى المفهومِ، ومستوى المفهومِ فقط. وإنّه مُهمٌّ جدًّا أيضًا أن نُلاحِظَ أنّ الفَرْضيّةَ تُشيرُ إلى الصِّفة «البَدَهيّةِ» لِلفَهْم «السّابِقِ لِلتّصوُّرِ» لِلْفعْلِ يكونُ أو يُوجَدُ *is* or *exist*. مفهومُ «الوجودِ» بِالمعنَى الخاصِّ شَيْءٌ يحدُثُ لِعُقُولنا عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ وعَفْويٍّ. فإنّه «بَدَهِيٌّ». فمتَى حَدَثَ في الحياةِ العاديّةِ أن سَمِعْنا صِيغةَ إخبارٍ مِن قَبيلِ: «فلانٌ يكونُ» أو «فلانٌ يُوجَدُ»، «هناك مائدةٌ» أو «المائدةُ تُوجَدُ»، مَثَلًا، فَهِمْنا حالًا ما يُقصَدُ بِذلك. الفَهْمُ حُصولٌ فَوْريٌّ؛ نَغْدُو واعينَ ما يُقصَدُ بِغَيرِ تأمُّلٍ يُذكَرُ، ونَستجيبُ لِصيغةِ الإخبارِ وِفاقًا لِذلك. وذلك الذي يَحدُثُ لِعُقولِنا بِهذِه الطّريقةِ بِغَيْرِ توسُّطٍ لِأيّةِ عمَليّةِ استنتاجٍ، ذلك تمامًا مفهومُ «الوجودِ».

وليس هذا المفهومُ لِ «الوجودِ» وَحْدَه بَدَهِيًّا، بل الحُكْمُ بِأنّه بَدَهِيٌّ يكونُ أيضًا بَدَهِيًّا. ولا مفهومَ أكثرُ وضوحًا عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ مِن مفهومِ «الوجود». وهو غيرُ قابِلٍ لِأن يُحوَّلَ إلى شيءٍ آخَرَ، بينَما المفهوماتُ الأُخَرُ جميعًا قابِلةٌ لِأَنْ تُحوَّلَ نهائيًّا إليه، بِمعنَى أنّه بِغَيْرِ هذا الفَهْمِ السّابقِ لِلتّصوّرِ preconceptual understanding لِ «الوجودِ» لا يمكنُ أن نفهمَ أيَّ شيءٍ آخَرَ.

وليس بِغَيْرِ ذي أهمّيّةٍ أن نُلاحِظَ أنّ هذه هي تمامًا المسألةُ التي قد أُثيرت وطُوِّرَتْ بِمَشقّةٍ كبيرةٍ في يَوْمِنا هذا مِن جانِبِ هايدغر. وهو أيضًا يبدأُ مِن الفَرْضيّةِ الأساسيّةِ التي تذهَبُ إلى أنّ مفهومَ «الوجودِ»، بِمعنَى فَهْمٍ سابِقٍ [١١٠] لِلتّصوُّرِ لِلفعلِ «يكونُ» (Sein)، بَدَهِيٌّ تمامًا؛ ذلك لِأنّه الأكثَرُ أساسيّةً مِن كُلِّ المفهوماتِ عندَ كُلِّ إنسانٍ في حياتِه العاديّة. وعندَ هايدغر، وليس أقلَّ مِنه عندَ

السَّبْزَواريّ، هو المفهومُ الأساسيُّ الذي كُلُّ المفهوماتِ الأُخَرِ تكونُ قابِلةً لِأن تُحوّلَ إليه، وبِلُغته وَحْدَه يمكنُ الأشياءَ الأُخَرَ جميعًا أن تُفْهَم. لكنّ هايدغر يحاولُ أن يُثبِتَ أنّ كَوْنَه واضِحًا في الحياةِ العاديّةِ لا يعني أنّه يكونُ أيضًا واضِحًا وجَلِيًّا مِن الوِجهةِ الفلسفيّة. «عَلَى العَكْسِ، يَظَلُّ في الظّلامِ لِأنّنا في شأنِ مُعظَمِ الأغراضِ العاديّةِ لا نحتاجُ إلى أن نسألَ أيَّ سُؤالٍ عنه. والهَدَفُ الكُلِّيُّ لِتفكيرِ هايدغر هو أن يأتيَ بِهذا المعنى لِلْوجودِ إلى دائرةِ الضّوء»[١]. وقَبْلَ أن يقرِّرَ هايدغر أن يجعَلَ هذا مُشكلتَه الرّئيسةَ بِزَمَنٍ طويلٍ، انشغلَ فلاسِفةُ الحِكْمةِ ابتداءً مِن القَرْنِ السّادسَ عَشَرَ به، بِما هو واحِدٌ مِن الموضوعاتِ الرّئيسةِ لِتفكيرِهم الفلسفيّ.

وإنّ تشابُهًا مُهِمًّا آخَرَ، بينَ هايدغر وفَلاسفةِ الحِكْمةِ مِن مَدْرسةِ مُلّا صَدْرا، لا ينبغي أن يَظلَّ غيرَ مُلاحَظ. وهو يهتمُّ بِالتّمييزِ الدّقيقِ التّامّ الذي يعتمدُه الاثنانِ بينَ صِيغةِ اسْمِ المفعولِ مِن الوجود، أي «الموجود» (بِالألمانيّةِ *das Seiende*، وبِاللّاتينيّة *ens*) والصِّيغة الفِعْليّة لِلْوجودِ، أي *الوجود* «to be» أو «existence» (بِالألمانيّةِ *das Sein*، وبِاللّاتينيّةِ esse، أي actus essendi). وعندَ هايدغر أنّ التّفكيرَ الفلسفيَّ لِلرَّجُلِ الغربيِّ انشغَلَ حَصْرًا عَلَى امتدادِ تاريخِه الكامِلِ بِـ«الموجود» (*ens*)، تارِكًا «الوجودَ» الأكثرَ جوهريّةً (*esse*) لِلنِّسْيان[٢]. وهذا الموقفُ، في رأيه، حَتّمَ السَّيْرَ المُميتَ الذي اتّخذَه عِلْمُ الوجود ontology في [١١١] الغرب. وقد ذَكَرَ مُلّا صَدْرا الشَّيْءَ نفسَه في شأنِ الشَّكْلِ التّقليديِّ لِلْفلسفةِ

١- وليام بارّيت، مصدر سابق، ص٢١٣.

٢- هذا يقينًا تبسيطٌ مُسْرِفٌ، لِأنّه كانَتْ هناك استثناءاتٌ واضحةٌ مِثْلُ تُوما الأكوينيّ وآخَرينَ. والتّصريحُ مُثيرٌ في أيّةِ حالٍ بِما هو مؤشِّرٌ إلى انشغالِ هايدغر الانفعاليِّ الغاضِبِ بمفهومِ «الوجود»، الذي يَصدُقُ أيضًا عَلَى مُلّا صَدْرا والسَّبزَواريّ. وإضافةً إلى ذلك ليس هناك إنكارٌ لِمَسألةِ أنّ انشغالًا حَصْريًّا تقريبًا بِـ«الموجود»، بِما هو مِيراثٌ لِميتافيزيقا أرسطوطاليس، قد سيطرَ عَلَى التّاريخِ العقليِّ لِلْإنسانِ الغربيِّ [الأصل].

المشّائيّةِ التي انتهَتْ إليه. والانشغالُ نفسُه بِ «الوجودِ»، أي فِعْلِ الوجود، يَميزُ تفكيرَ مُلّا صَدْرا ومدرستِه. وإنّ البروفسور هنري كوربن عَلَى حَقٍّ بِهذا المعنى، حِينَ يتحدّثُ عن «ثورةٍ» عاصِفةٍ أحْدَثَها مُلّا صَدْرا في مجالِ الميتافيزيقا في الإسلام[٣].

وقد لَفَتْنا الانتباهَ بِوضوحٍ إلى هذه المسألةِ الخاصّةِ، لِأنّ غيرَ قليلٍ مِن العُلَماءِ الأعلامِ هم عَلَى الرّأي الذي يقولُ إنّ فَرْضيّةَ أوّليّةِ «الوجودِ» (*esse*)، بمعنَى البَداهةِ الأوّليّة لِمفهومِ «الوجود»، ترجعُ مُباشَرةً إلى ابنِ سِينا. وبِطَريقةٍ حَذِرةٍ جدًّا، يكونُ السَّبْزَواريُّ نفسُه أيضًا مُنهمكًا في هذه الرّؤية.

ولْنستشهِدْ بِمِثالٍ مُعاصِرٍ، أحدِ المراجعِ الرّئيسةِ في شأنِ ابنِ سِينا، يقولُ الدّكتور فَضْلُ الرّحمن[٤]:

> يبدأُ ابنُ سِينا مُناقشتَه لِلْوجودِ في *كتابِ الشّفاء*، ما وراءَ الطّبيعة، الكتاب ١، الفَصْل ٥، بِالقولِ إنّ الوجودَ أحَدُ المفهوماتِ الأوّليّةِ أو الأساسيّة. ومِثْلَما أنّنا في مجالِ الحُكْمِ نبدَأُ مِن فَرَضيّاتٍ أساسيّةٍ خاصّةٍ لا يمكنُ أن تُستنتَجَ مِن فرضيّاتٍ أكثَرَ أساسيّةً، في مجالِ المفهوماتِ أيضًا هناك تلك التي تعمَلُ بِوَصْفِها مفهوماتٍ أساسيّةً. ولو لم تُوجَدْ مفهوماتٌ أساسيّةٌ وفِكَرٌ كُلّيّةٌ لَكان علينا أن

٣- في مقدّمته لكتاب *Le livre des pénétrations métaphysiques*، في المرجعِ المُشارِ إليه قبلُ، ص٦٢. وهذا ما قاله:

«Mullā Ṣadrā opèra une revolution qui detrône la veritable métaphysique de l'essence, don't le règne durait depuis des siècles, depuis Fārābī. Avicenne et Sohrawardī. Même s'il n'est pas impossible d'en déceler antérieurement les indices précurseurs, cet acte révolutionnaire a ches Mullā Ṣadrā sa vertu propre, car it commonde tout la structure de sa doctrine».

٤- الماهيّةُ والوجودُ عندَ ابنِ سِينا *Essence and Existence in Avicenna*، دراسات مِن القرون الوسطى وعصر النّهضة، المجلّد ٤ (لندن، معهد الوربورغ، جامعة لندن، ١٩٥٨م) ص٤.

نذهَبَ إلى ما لا نِهايةَ *ad infinitum*. ولِهذا تكونُ فِكَرُ الوجودِ والوَحْدةِ نِقاطَ الانطلاقِ التي يُقامُ عليها كُلُّ ما بقيَ مِن مفهوماتِنا التي تنطبِقُ عَلَى الحقيقة.

وإذ يُؤخَذُ كما هو عليه، لا شَيْءَ يمكنُ أن يكونَ إعلانًا أكثرَ وضوحًا لِفَرْضيّةِ أنّ فَهْمَ «الوجودِ» أمْرٌ أوّليٌّ وبَدَهِيٌّ. ويمكنُ المرءَ أن يتّخِذَ هذا المقطعَ دليلًا [١١٢] واضحًا عَلَى أنّ ابنَ سِينا يُؤيّدُ تمامًا الفِكْرةَ نفسَها في شأنِ أوّليّةِ «الوجودِ» مِثْلَما يفعَلُ مُلّا صَدْرا والسَّبْزَواريّ؛ أي إنّ «الوجودَ» - مفهومًا بِمعنى *das Sein*، *esse*، *actus essendi*، أي الصِّيغةِ الفعليّةِ: أن - يكونَ to - be - شَيْءٌ نحنُ مُطّلعونَ عليه عَلَى نحوٍ أكثرَ سُرْعةً، شَيْءٌ يخطرُ لِعَقْلِ الإنسانِ عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ بِغيرِ تَوَسُّطٍ لِأيّةِ عمليّةِ استنتاجٍ وإليه تُحوَّلُ كُلُّ المفهوماتِ الأُخَر في النّهاية. لكنْ هل يُدافِعُ ابنُ سِينا حَقًّا عن هذه الرُّؤية؟

ويكشِفُ تفحّصٌ لِلنّصِّ الأصليِّ الذي يُبْنَى عليه البيانُ المذكورُ قَبْلُ أنّ الكلمةَ المِفْتاحيّةَ المُستعمَلةَ فعليًّا هي «الموجودُ»، وليسَ «الوجود»[٥]. وبعيدًا عن كَوْنِ

٥- يَرِدُ النّصُّ كما يأتي، الشّفاء، الإلهيّات (القاهرة، ١٩٦٠م) ص٢٩:

إنّ الموجودَ والشّيءَ والضّروريَّ، معانيها ترتسِمُ في النّفسِ ارتسامًا أوّليًّا. ليس ذلك الارتسامُ مِمّا يُحتاجُ إلى أن يُجلَبَ بِأشياءَ أعرفَ مِنها. فإنّه كما أنّ في بابِ التّصديق مبادئَ أوّليّةً يقعُ التّصديقُ بِها لِذاتِها، ويكونُ التّصديقُ بغيرها بسببها... كذلك في التّصوّراتِ أشياءُ هي مبادئُ لِلتّصوّر، وهي مُتصوَّرةٌ لِذَواتِها، وإذا أُريدَ أن يُدَلَّ عليها، لم يكن ذلك بِالحقيقةِ تعريفًا لِمجهول، بل تنبيهًا وإخطارًا بِالبالِ بِاسْمٍ أو بِعَلامةٍ ربّما كانَتْ في نفسِها أخفَى مِنه، لكنّها، لِعِلّةٍ ما وحالٍ ما، تكونُ أظهرَ دِلالةً [بالعربيّة في الأصل].

والتّرجمةُ اللّاتينيّةُ (فينيسيا، ١٥٠٨) التي اقتبسها د. فَضْلُ الرّحمن تروي كلمةَ الموجود عَلَى نحوٍ صحيح:

Dicemus igitur quod *ens* et res necesse (ينبغي أن يكونَ: الشّيءَ والضّروريّ) talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione que non acquiritur ex aliis notoribus se...»

الأَمْرِ نقطةً ثانويّةً، كما قد يظهَرُ لِبعضِهم، هذا الاختيارُ لِلْكلماتِ حاسِمٌ وأساسيٌّ.

وكَوْنُه ذا أهمّيّةٍ حاسِمةٍ سيكونُ واضحًا لِكُلِّ مَن فَهِمُوا التّمييزَ الأساسيَّ الذي يحاولُ هايدغر أن يُوجِدَه بينَ الوجودِ *das Sein* والموجودِ *das Seiende*. وهو أيضًا ذو أهمّيّةٍ حاسِمةٍ لِفلاسفةِ مدرسةِ مُلّا صَدْرا. فعندَهم، الموجودُ هو في التّحليلِ عَيْنُ «الماهِيّةِ التي تُوجَدُ فِعْليًّا» أو «الماهِيّةُ في حالِ الوجودِ بالفعل»؛ وهو مختلفٌ عن فِعْلِ الوجودِ الذي به تُحوَّلُ «الماهِيّةُ» إلى الوجودِ بِالفعْل.

ما كان ابنُ سِينا يحاوِلُ أن يؤكِّدَه فعليًّا في المقطَعِ الذي أشار إليه فَضْلُ الرّحمن، هو أوّليّةُ مفهومِ «الموجود» وبَداهتُه، أي: مفهومِ الشّيءِ الموجود، [١١٣] الشّيءِ الذي يُوجَدُ. ولا يمكنُ عَدُّ كلماتِه عَلَى نحوٍ مباشِرٍ عانيةً أنّ «الوجودَ» (esse) أوّليٌّ وبَدَهِيٌّ. وأمامَ هذا التّأويلِ، يمكنُ المرءَ أن يحاولَ إثباتَ أنّ القولَ إنّ «الموجودَ» بَدَهيٌّ مُباشَرةً يتضمّنُ عَلَى نحوٍ طبيعيّ أيضًا إثباتَ بَداهةِ «الوجود». وهذه الحُجّةُ صَحيحةٌ يقينًا. ومِن وِجْهةِ نَظَرٍ ميتافيزيقا وجوديّةٍ، في أيّةِ حالٍ، المسألتانِ مختلفتانِ تمامًا، أو عَلَى الأقلّ: نقطةُ التّأكيدِ مختلفةٌ. وفي هذا الاعتبار، علينا أن نُسلِّمَ بِأنّ ابنَ سِينا يَظَلُّ داخِلَ حُدودِ ميتافيزيقا أرسطوطاليس التي، كما أوضحَ هايدغر، تهتمّ أوّلًا ومُباشَرةً بِ«الموجودِ»، والتي ينبغي أن تتعامَلَ معَ «الوجودِ» فقط بِطريقةٍ ثانويّةٍ ومُباشِرةٍ.

التّحويلُ نفسُه مِن «الموجودِ» إلى «الوجودِ» في تفسيرِ موقفِ ابنِ سِينا في هذه المسألةِ، مُلاحَظٌ عندَ السَّبْزَواريِّ نفسِه. وهذا التّحويلُ نفسُه مُميِّزٌ لِلْمَيلِ «الوجوديّ» لِمَدْرسةِ مُلّا صَدْرا. وهو يَكشِف عن الأهمّيّة الكبيرةِ التي يُعلّقونَها عَلَى «الوجود» في معنًى أن يكونَ *actus essendi*. التّحويلُ مُهمٌّ ومُثيرٌ جدًّا مِن أَجْلِ فَهْمٍ صَحيحٍ لِتفكيرِ السَّبْزَواريّ. وهذه، في أيّةِ حالٍ، مسألةٌ مختلفةٌ تمامًا

عن مسألةِ ما إذا كان تأويلُ السَّبْزَواريِّ لِمَوْقِفِ ابنِ سِينا نفسُه صحيحًا حَقًّا أو لا.

المقطعُ المقصودُ موجودٌ في مَطْلَعِ الفَصْلِ الأوّلِ مِن كتابِ السَّبْزَواريّ «شَرْح المنظومة»، مُعالِجًا صِفةَ البَداهةِ المُطْلَقةِ لِمفهومِ «الوجودِ» السّابقِ لِلتّصوّر. وهناك يستَشْهِدُ، رُبّما مِن ذاكِرَتِه، بِمقطَعٍ قصيرٍ مِن *كِتاب النّجاة* لِابنِ سِينا. يأتي كما يأتي:

قال الشّيخُ الرّئيسُ في النَّجاةِ إنّ الوجودَ لا يمكنُ أن يُشْرَحَ بِغَيْرِ الاسْمِ؛ لِأنّه مبدَأٌ أوّلُ لِكُلِّ شَرْحٍ، فلا شَرْحَ له، بل صُورتُه تقومُ في النَّفْسِ بِلا تَوَسُّطِ شيءٍ.

[١١٤] والنّصُّ الأصليُّ لِلنَّجاةِ، في أيّةِ حالٍ، لا يتحدّثُ عن «الوجودِ» بل عن «الموجود». وهو يَرِدُ كما يأتي[٦]:

نقولُ إنّ الموجودَ لا يمكنُ أن يُشْرَحَ بِغَيْرِ الاسْمِ؛ لِأنّه مبدَأٌ أوّلُ لِكُلِّ شَرْحٍ، فلا شَرْحَ له، بل صُورتُه تقومُ في النَّفْسِ بِلا تَوَسُّطِ شيءٍ».

ومِثْلَما يمكنُ أن نَرَى، يُعيدُ مقبوسُ السَّبْزَواريِّ كِتابةَ كلماتِ ابنِ سِينا بِدِقّةٍ، ما عدا كلمةً واحدةً مُفرَدةً تأتي في مَطْلَعِ المقطَعِ. وفي نَصِّ ابنِ سِينا، نَجِدُ كلمةَ «الموجودَ» بَدَلًا مِن «الوجود». وكَوْنُ ابنِ سِينا هنا يستعمِلُ كلمةَ «الموجود» بِوَعْيٍ وقَصْدٍ، واضِحٌ مِن السِّياقِ الذي يُوجَدُ فيه المقطَعُ. وقَصْدُه ليس هو إطلاقًا أن يتحدّثَ عن *esse* أو فِعْلِ الوجود. هو هنا يُناقِشُ أمْرَ «الموجوداتِ» (entia)، أي «الأشياءِ التي تُوجَدُ»، بِاعتبارِ انقسامِها عَلَى «جواهِرَ» و«أعراضٍ».

ومهما يكُنِ الأمْرُ، فإنّ فَرْضِيّةَ السَّبْزَواريِّ نفسَها، معَ وجودِ هذا التّحويلِ بينَ «الوجودِ» و«الموجود» أو بِسَببِه، تَظَلُّ مَشْروعةً. وعندَ السَّبْزَواريِّ أنّ

٦- *كتاب النّجاة* (القاهرة، ١٩٣٨م) ص٢٠٠.

«الوجودَ» عندَ مستوى المفهومِ بَدَهِيٌّ a priori. والصِّفةُ البَدَهيّةُ لِ «الوجود» هي التي نَعْنيها بِالكلامِ عَلَى «أوّليّةِ» «الوجودِ»، في هذا السِّياق[٧].

ولِأنّ «الوجودَ» بَدَهِيٌّ وأوّلِيٌّ ومُقرَّرٌ، ينبغي أن يكونَ قابِلًا لِلْفَهْمِ عندَ النّاسِ جميعًا. فكُلُّ إنسانٍ يَعْلَمُ ما تَعنيهِ كلمةُ «يكونُ»؛ كُلُّ إنسانٍ يُفترَضُ أن يمتلِكَ عَلَى الأقلِّ ذلك القَدْرَ الضّئيلَ مِن الحَدْسِ الميتافيزيقيّ. وهذا في أيّةِ حالٍ لا يعني [١١٥] أنّ «وجودَ» الأشياءِ جميعًا في حالةٍ ملموسةٍ يمكنُ الوصولُ إليه بِقَدْرٍ مُتساوٍ عندَ النّاسِ جميعًا. فإنّ كَوْنَها مفهومةً أو مُدْرَكةً ليس مُتطابِقًا معَ «الوجودِ»، وليس الأوّلُ هو الشَّرْطَ لِلثّاني. لا، بل الثّاني هو الذي يتحكّمُ بِكُلِّ إدراك. و«الوجودُ»، معَ أنّه لا يمكنُ أن يُعْرَفَ إلّا مِن خلالِ الإدراك، شَيْءٌ يقَعُ وراءَ الإدراك. وهذه العلاقةُ الخاصّةُ بينَ الإدراكِ و«الوجودِ» تُشرَحُ بِطريقةٍ مُثيرةٍ عندَ أبي البَرَكات البغداديّ في مقطَعٍ مِمّا وراءَ الطّبيعة في كِتابِهِ «المُعْتبَر» عَلَى هذا النّحو[٨]:

> إذا أدركَ الإنسانُ شيئًا مِن الأشياءِ بِحاسّةٍ مِن حَواسِّه، كالبَصَرِ والسَّمْعِ والشّمِّ والذّوقِ واللّمْسِ، وعَرَفَه وعَرَفَ إدراكَه له، قال عن ذلك الشّيءِ إنّه «موجود»، وعَنَى بِكَوْنِه موجودًا غيرَ كَوْنِه مُدْرَكًا، بل كَوْنَه بِحَيثُ يُدْرَكُ قبلَ إدراكِهِ له

٧- هذا المعنَى ينبغي أن يُميَّزَ عن معنَى كلمةِ «أوّليّة primacy» المستعمَلةِ في الإشارة إلى مسألةِ العلاقةِ بينَ «الوجودِ» و«الماهيّةِ»، المسألةِ التي ستُعالَجُ بِتفصيلٍ فيما بعدُ [الأصل].

٨- أبو البَرَكاتِ البغداديّ، هِبةُ اللهِ عَلِيُّ بنُ مَلْكا، مُعاصِرٌ لِلْغَزاليّ والسُّهْرَوَرْديّ، تُوفّي بعدَ عام ١١٦٥م بقليل. كان يهوديًّا اعتنقَ الإسلامَ. وكان فيلسوفًا أصيلًا تمامًا ادّعَى بِتَواضُعٍ أنّه لم يتعلّمْ قَدْرًا كبيرًا مِن دِراسته المُركَّزةِ لِكُتُبِ الآخَرين، بل طوّرَ فِكْرَه بِتأمُّلِه الشّخصيّ في «كِتابِ الوجود» (١، ص٣). وقد أعَدَّ البروفسور باينس Pinès دراساتٍ عميقةً لِهذا المُفكِّرِ الرّائع، بَدْءًا بـ
«Etudes sur Awhad AL-zamān Abū-l-Barakāt al-Baghdādī, Revue des études juives. III, 1938.

وبعدَه، وقبلَ إدراكِ مُدْرِكٍ آخَرَ وبعدَه؛ فإنّ الشَّيْءَ يكونُ في نفسِه بِحَيْثُ يُدْرَكُ فيُدرِكُه المُدْرِكُ. وهو بِتلك الحالةِ قبْلَ إدراكِه ومعَه وبعدَه. وتلك الحالةُ هي التي يُسمِّيها المُسَمُّونَ وُجودًا، ويُقالُ لِلشَّيْءِ لِأَجْلِها إنّه موجودٌ، وهو كَوْنُه بِحَيْثُ يُدْرَكُ. ثمّ إنّ الذِّهْنَ يتأمّلُ فيعْلَمُ أنّ الإدراكَ لا تَثبُتُ له في الوجود، [١١٦] وإنّما هو شَيْءٌ يكونُ لِلْموجودِ في وجودِهِ مِن المُدْرِكِ له. وليس هو أمْرًا لِلشَّيْءِ في نفسِه، وإنّما كَوْنُه بِحَيْثُ يُدْرَكُ هو صِفتُه التي له في ذاتِه وبِذاتِه. ثُمّ نَرَى مِن الأشياءِ ما يُدرِكُها مُدْرِكٌ، ويَعجِزُ عن إدراكِها مُدْرِكٌ آخَر. ولا يكونُ كَوْنُها بِحَيْثُ لا يَنالُها المُدْرِكُ الذي عَجَزَ عن إدراكِها فلَمْ يُدرِكْها قادِحًا في وجودِها، بل هي موجودةٌ، سَواءٌ أدْرَكَها أو لم يُدرِكْها. فيَجوزُ أن يكونَ مِن الموجوداتِ ما لا يُدرَكُ أو لا يُدركُه بعضُ المُدْرِكينَ. فإنّ الإدراكَ ليس شَرْطًا في الوجود. وإنّما الوجودُ شَرْطٌ في الإدراكِ، إلّا أنّ اعترافَ العارِفِ بِوُجودِ الموجودِ وعِلْمَه به إنّما يكونُ مِن إدراكِه له. فلا يَصِحُّ أن يُحَدَّ الموجودُ بِأنّه «المُدْرَكُ»، ولا بِأنّه الذي يَصِحُّ أن يُدْرَك، وإن كانتِ المعرفةُ به حصَلَتْ بِالإدراك. بل الوجودُ والموجودُ مِن الكلماتِ التي تُدرَكُ معانيها بِأوائلِ المَعارِفِ مِن جهةِ الإدراكِ والمعرفة، كما قُلْنا. فلا يُحتاجُ إلى حَدٍّ يَشرَحُ الاسْمَ، اللّهمَّ إلّا كما تُفسَّرُ اللُّغاتُ وتُنقَلُ مِن واحِدةٍ إلى أُخرى»[٩].

والسّؤالُ المُهِمُّ الذي يظهَرُ الآنَ هو: ما تلك «الحالةُ» الخاصّةُ التي تُشكِّلُ الأساسَ لِكُلِّ فِعْلٍ لِلإدراك؟- وهذا السّؤالُ يقودُنا إلى مستوى «حقيقةِ» «الوجودِ» تمييزًا لها عن «مفهومِ» «الوجود». لكنْ متى ظهَرَ السّؤالُ وَجَدْنا أنفُسَنا في وَضْعٍ مُرْبِك. وعَيْنُ حقيقةِ أنّ مفهومَ «الوجودِ» بَدَهيٌّ وحقيقةٌ مُقرَّرةٌ يُشيرُ إلى أنّ المفهومَ يتحدّى الشَّرْحَ. يتحدَّى الشَّرْحَ لِأنّ «الوجودَ» بِما هو مفهومٌ، لا يَجِدُ شيئًا أكثَرَ وضوحًا وبَداهةً، حالًا، مِنه هو نفسِه، أمّا بِما هو حقيقةٌ فإنّه وراءَ كُلِّ

٩- [هذا المقبوسُ جاء في حاشيةِ الأَصْلِ بِالعربيّة، فنقَلْناه مِن الحاشية إلى المَتْن – المترجم].

التّحليلاتِ المفهوميّة. التّحليلُ المفهوميُّ ليس لَدَيْهِ ما يُمْسِكُ به حَيْثُ لا تُوجَدُ «ماهِيّةٌ»[١٠]. «الوجودُ» هو بِدِقّةٍ ما ليس لَدَيْهِ «ماهِيّةٌ» ولا يكونُ «ماهِيّةً». لِأنّه بالتّعريفِ هو شَيْءٌ غيرُ «الماهِيّةِ»، وشَيْءٌ مُضادٌّ لِ «الماهِيّةِ».

ولَعلّنا نُحسِنُ في أن نُذكِّرَ في هذا الوقتِ بِما قد لاحَظْناهُ في شأن فَرْضيّةِ هايدغر في أنّ «الوجودَ»، مَعَ بَداهتِه عَلَى مستوى الفَهْمِ السّابقِ لِلتّصوّر preconceptual understanding، يَظَلُّ في الظّلامِ لِأنّه يَتفلّتُ مِن كُلِّ المحاولاتِ التي تبتغي جَعْلَه مفهومًا. وما يُحاوِلُ هايدغر أن يقولَه سيُجعَلُ أكثرَ وضوحًا إذا ما ترجَمْناه إلى مصطلحاتِ فلسفةِ الحِكْمة. [١١٨] ومفهومُ «الوجودِ» بَدَهِيٌّ ويُقدَّم حالًا، أمّا حِينَ يأتي إلى التّحقُّقِ والتّثبُّتِ مِن مسألةِ الشّيء الذي يُطابِقُه في العالَمِ الخارجيّ لِلْحقيقةِ فإنّنا سَنُواجَه بِحقيقةِ أنّه لا شَيْءَ أكثرُ غموضًا مِن «الوجودِ». كلمةُ «الوجودِ» تنطوي عَلَى معنًى كُلُّ واحِدٍ منّا مُدْرِكٌ إيّاه. ولِأنّ له معنًى واضحًا، لا بُدّ مِن أن يُشيرَ إلى شيءٍ خارجيّ. ومهما يكُنْ، فإنّ نوعَ الحقيقةِ التي يكونُ عليها الشّيءُ، الحالةَ الفِعْليّةَ لِلْأمورِ التي يُشيرُ إليها، أمْرٌ صَعْبٌ بَيانُه تمامًا. وشَرْحُ هذا صَعْبٌ صُعوبةَ شَرْحِ ماذا يكونُ اللهُ حقيقةً. والإنسانُ الذي يُؤمِنُ باللهِ قد يكونُ مُباشَرةً عارِفًا له؛ يَشْعُرُ بِحُضورِهِ في كُلّيّةِ شخصيّتِهِ. ومعَ ذلك سَيكونُ مُرْبَكًا إذا ما دُعِيَ إلى بَيانِ حقيقةِ الله [سُبْحانَه].

١٠- يمكنُ ماهِيّةَ «يكونُ» أن تُفهَمَ بِمَعنَى ما يُعْرَف اصطلاحيًّا بِـ «المعنَى الخاصّ»، أي ذلك الذي يُقدَّمُ في إجابةِ السّؤال: ما هو؟-؛ لا بِمعنَى «الماهِيّةِ بِالمعنَى العامّ»، أي ذلك الذي به يكونُ الشّيءُ عَلَى ما هو عليه. والتّمييزُ بينَ الاثنَيْنِ سَيُوضَحُ تمامًا لاحقًا. ويكفي أن نُلاحِظَ هنا أنّه في هذه الورَقةِ، متى استلزمَ الأمْرُ تمييزَ أحَدِ المعنَيَيْنِ عن الآخَرِ فإنّ كلمةَ «الماهِيّةِ» في المعنَى الأوّلِ سَتُرجَمُ بـ «quiddity»، أمّا في الثّاني فستُرجَمُ بِـ «essence» [الأصل].

ونحنُ لا نتكلَّمُ بِطَريقةِ التّشابُهِ والتّناظُرِ هنا؛ لِأنّه مِثْلَما رأينا في السّابِقِ، عندَ فلاسفةِ الحِكْمةِ ليس المُطْلَقُ the Absolute إلّا الوجودَ Existence في نَقائه الأقصى. ومِن وِجْهةٍ ميتافيزيقيّة، يمكنُ الوَضْعَ أن يُوصَفَ بِالقولِ إنّ بِنْيةَ حقيقةِ «الوجودِ» أُحْجِيّةٌ أو لُغْزٌ an enigma، معَ أنّ مفهومَ «الوجودِ» بَدَهِيٌّ أو بَيِّنٌ بِذاته. وهذا ما عَناهُ السَّبْزَواريُّ حِينَ يقولُ:

مفهومُــه فــي غايــةِ الجَــلاءِ وكُنْهُــهُ فــي غايــةِ الخَفــاءِ

(٦، ١٦)

وفي هذا الأمْرِ، تُجْلَى الطّبيعةُ المُتناقِضةُ الغريبةُ لِ «الوجود». والسَّعْيُ العقليُّ لِحَلِّ هذا اللُّغزِ العَصِيِّ عَلَى الحَلِّ لِ «الوجود» يَتطوّرُ في صُورةِ ميتافيزيقا السَّبْزَواريّ.

الفصل الثالث

مفهومُ الوجود

[١١٩] في مطْلَعِ الفَصْلِ السّابقِ بَيّنّا أنّ هناكَ مَقامَيْنِ يمكنُ تمييزُهما في معنَى «المفهوم». المقامُ الأوّلُ، وَفْقًا لِهذا التّمييز، هو «المفهومُ» بِمعنَى الفَهْمِ السّابقِ لِلتّصوُّر لِمعنى الكلمة، الوَعْيُ الأكثَرُ أوّليّةً ومُباشَرةً لِما يُقصَدُ به بِالكلمة. المَقامُ الثّاني هو المَقامُ الذي عندَه يَغدُو محتوى هذا الفَهْمِ السّابِقِ لِلتّصوُّر لِلْمعنى الذي يُدَلُّ عليه بِالكلمةِ أكثَرَ تَبَلْوُرًا في صُورةِ مفهوم.

مِثالُ ذلك أنّنا حِينَ نسمَعُ كلمةَ «إنسان» وهي تُنطَقُ، نغدُو حالًا واعينَ شيئًا مُطابِقًا لها. نغدُو واعِينَ لِحُضورِ شَيْءٍ في وَعْيِنا. شَيْءٍ يقاومُ فوقَ عقولنا. هذا هو مفهومُ «إنسان» في مَقامِهِ الأوّلِ السّابقِ لِلتّصوُّر. الكلمةُ المنطوقةُ تُؤدِّي عملَها اليوميَّ بِتزويدِنا بِهذه الطّريقةِ بِجُزْءٍ مُفيدٍ مِن المعلوماتِ عن شَيْءٍ في العالَمِ الخارجيّ. ونحنُ نَستجيبُ له؛ نعمَلُ عليه؛ ونتصرّفُ بِاختلافٍ وَفْقًا لِفَهْمِنا السّابقِ لِلتّصوّرِ لِلْمعلومات. ومِن أَجْلِ مُعظَمِ الأهدافِ العاديّة، هذا النّوعُ مِن الفَهْمِ المُباشِرِ كافٍ تمامًا.

[١٢٠] ومهما يكُنْ، فإنّنا مِن أَجْلِ تفكيرٍ أكثَرَ نَظَريّةً نحتاجُ إلى صُورةٍ أكثَرَ تَبَلْوُرًا لِلْفهم. ونتقدّمُ لكي نسألَ أسئلةً في شأنِ ما قد فُهِمَ في المقامِ الأوّل؛ نُحلِّلُ مُحتوى فَهْمٍ كهذا، ونُنهي بِالحصولِ عَلَى مفهومٍ مُحدَّدٍ جيّدًا تقريبًا. «الإنسانُ»

مِثْلَما نفهمُه في هذا المقامِ مِن التّبَلْوُرِ الثّانويّ يبدو، مَثَلًا، في صُورةِ «حَيَوانٍ عَقْلانيّ». وغيرُ ذي صِلةٍ بالموضوع ما إذا كان الفَهْمُ المفهوميُّ لِ «الإنسان» يتّخِذُ فِعْليًّا صُورةً تحليليّةً كهذه أو ما إذا كان يَظَلُّ ظاهريًّا في صُورتِهِ الغَيْرِ التّحليليّةِ الأصليّة. ومحتوى الفَهْمِ في أيّةِ حالٍ قد تغيّرَ. في المقامِ الأوّلِ، كان محتوى الفَهْمِ إذا جاز التّعبيرُ a donnée immediate de la conscience. والآنَ هو بعيدٌ خُطْوةً عن النّوعِ الملموسِ والمفصّلِ لِلْحُضورِ في الوَعْي. فقد صار مفهومًا مُجرَّدًا.

وكثيرًا ما يحدُثُ ألّا يصنَعَ فلاسفةُ الحِكمةِ هذا التّمييزَ بِطريقةٍ واضحةٍ كهذه. وبَدَلًا مِن ذلك، كثيرًا ما يستعملونَ كلمةَ «مفهوم» نفسَها في هذَيْنِ المقامَيْنِ لِلْمفهوم. ولِهذا ثمّةَ خَطَرُ سُوءِ فَهْمِنا ما يُريدونَ إيصالَه. وفي قِراءةِ كِتاباتِهم علينا أن نكونَ منتبهينَ لِلتّأكُّدِ مِمّا إذا كانوا يَعنُونَ بِمفهومِ «الوجودِ» فَهْمَ «الوجودِ» السّابقَ لِلتّصوّرِ أو مفهومَ «الوجود». لِأنّ هذَيْنِ الاثنَيْنِ لِكُلٍّ مِنهما بِنْيةٌ مختلفةٌ تمامًا عن بِنْيةِ الآخَر. ومُهِمٌّ جدًّا الوضوحُ في شأنِ مفهومِ «الوجود».

وفي حالِ كلِّ الأشياءِ غيرِ «الوجود» - تعني عبارةُ «كُلِّ الأشياءِ غيرِ الوجود» «الموجوداتِ»، لِاستبعادِ «الوجود» - هناك رَبْطٌ مُباشِرٌ بينَ المقامَيْنِ الأوّلِ والثّاني لِلْمفهوم. وبِتعبيرٍ آخَرَ، يمكنُنا أن نبدأَ مِن الفَهْمِ السّابقِ لِلتّصوّرِ لِ «موجودٍ» ما - رَجُلٍ مَثَلًا - ونُواصِلُ تدريجيًّا إحكامَ الفَهْمِ السّابقِ لِلتّصوُّرِ بِعمليّةِ تحليلٍ عَقْلانيّ إلى أن نظفَرَ بِمَفهومِه. والرَّبْطُ بينَ هذَيْنِ المَقامَيْنِ يُقدِّمُه ما يُطلِقُ عليه [١٢١] الفلاسفةُ المدرسيّون «الماهِيّةَ»[1]، عَلَى غِرار ما تُمثِّلُ أو

١- مِثْلَما لُوحِظَ قبْلُ، تعني «الماهِيّةُ» هنا الماهِيّةَ بِالمعنَى الخاصّ، أي ذلك الذي يُقدَّمُ في إجابةِ السّؤالِ: ما هُوَ؟ [الأصل].

تُعكَسُ في العقل. وهذه النّقطةُ يمكنُ أن تُشرَح بِاختصارٍ بِالطّريقةِ الآتية:

بِالاتّفاقِ مع تقليدِ فلسفةِ الحِكْمة الرّاجعِ إلى ابنِ سِينا[٢]، يُميِّزُ السَّبْزَواريُّ صِيغتَيْنِ مختلفتَيْنِ لِ «الوجود» في كُلِّ شَيْء. الأولى هي «الوجودُ» (العَيْنيُّ) الخارجيُّ، «الوجودُ في الأعيان existence in concreto»؛ الثّانيةُ صِيغةٌ ذِهنيّةٌ ظِلّيّةٌ لِ «الوجود». ونِضالُه مِن أَجْلِ إثباتِ أنّ «الماهِيّةَ» نفسَها في كلِّ حالةٍ يمكنُ أن تتّخِذَ هاتَيْنِ الصِّيغتَيْنِ لِ «الوجود». فمثَلًا في شأن رَجُلٍ مُحدَّدٍ محسوسٍ، ولِيَكُنْ زَيْدًا، يمكنُ أن نقولَ إنّ «ماهِيّةَ» رَجُلٍ تُوجَدُ في «زَيْدٍ» مِن خلالِ الصِّيغةِ الخارجيّةِ لِ «الوجود». وحِينَ نُمثِّلُ «زَيْدًا» في أذهانِنا في صُورةِ رَجُلٍ، «ماهِيّةُ» الرَّجُلِ نفسُها يُقالُ إنّها تُوجَدُ مِن خِلالِ الصِّيغة الذّهنيّةِ لِ «الوجود».

و«الماهِيّةُ» في الصِّيغةِ الذّهنيّةِ لِ «الوجود» تُقدِّم الأساسَ لِتشكيلِ مفهوم. وبِغَيْرِ هذا الأساسِ، يُحكَمُ عَلَى عَمَليّةِ تشكيلِ المفهومِ كلِّها بِالإخفاقِ. وعلينا أن نتذكّرَ، في أيّةِ حال، أنّ «الوجودَ» هو بِدِقّةٍ شيءٌ ليس هو «ماهِيّةً» ولا يمتلِكُ «ماهِيّةً». وتَبَعًا لِذلك، يكونُ مُستحيلًا تمامًا أنّ «الوجودَ» نفسَه ينبغي أن يُوجَدَ مِن خِلالِ هاتَيْنِ الصِّيغتَيْنِ لِ «الوجود». ولِهذا، لا معنَى لِأن نتكلّمَ عَلَى «الوجودِ» مِن جِهةِ أنّ له «وجودًا ذِهْنيًّا» أو «وجودًا خارجيًّا».

وذلك الذي يمكنُ ألّا يمتلِكَ «وجودًا عقليًّا»، لا يمكنُ أن يُمثَّلَ أو يُتصوَّرَ.

٢- في كتابِ ابنِ سِينا «الإشارات والتّنبيهات»، الجزء الأوّل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠م)، ص٢٠٢، يُشيرُ ابنُ سِينا بِوضوحٍ إلى الـ «وجودَيْنِ»، اللّذَيْنِ أوّلُهما «الوجودُ في الأعيان»، والثّاني «الوجودُ في الأذهان». وفي الموضِعِ نفسِه يُسمِّي نَصِيرُ الدّين الطّوسيّ الأوّلَ «الوجودَ الخارجيَّ» والثّانيَ «الوجودَ الذّهنيَّ». وقد أثار مفهومُ «الوجودِ الذّهنيّ» مسائلَ مُعقّدةً في مَسيرةِ تاريخِ الفلسفةِ الإسلاميّة [الأصل].

وهذا مُساوٍ لِلْقَولِ إنّ [١٢٢] حقيقةَ «الوجودِ» تتملّصُ دائمًا مِن عمَليّةِ إضفاءِ مفهومٍ مُباشِرٍ علَيها. فإنّها لا يمكنُ أن تُعقَلَ إلّا في صُورةِ a donnée immédiate de la conscience.

ومعَ أنّ «الوجودَ» بِهذه الطّريقةِ يرفضُ إطلاقًا بِفَضْلِ بِنْيتِه الخاصّةِ أن يُتصوَّرَ ذِهنيًّا مِثْلَما يكونُ حقيقةً، نستطيعُ أن نُشكِّلَ، ونُشكّلُ، مفهومًا لِـ «الوجود» عَلَى مستوى عالٍ جدًّا مِن التّجريد. ومِثْلُ هذا المفهومِ يُحقَّقُ مِن خِلالِ نوعٍ مِن العَمَليّةِ الآليّةِ الخالِصة. وهكذا في الحياةِ العاديّةِ نقولُ: «أحمدُ يُوجَدُ»، «سَعيدٌ يُوجَد»، «قاسِمٌ يُوجَدُ» إلخ. وهذه الجُمَلُ يمكنُ بعدئذٍ أن تُحوَّلَ إلى صِيَغٍ اسميّةٍ: «وجودُ أحمدَ»، «وجودُ سَعيد»، «وجودُ قاسِم».

وهذه العَمَليّةُ اللّغويّةُ لها أساسٌ وجوديٌّ في حقيقةِ أنّ حقيقةَ «الوجودِ» في عالَمِ الواقِعِ الفِعْليّ تُنوَّعُ فيما لا نِهايةَ له مِن «الوجوداتِ» الخاصّة، أي أفعالِ الوجودِ الخاصّة. وكُلٌّ مِن أفعالِ الوجودِ هذه هو «وجودٌ» لِـ «ماهيّةٍ» خاصّة، «وجودٌ» لِـ «إنسانٍ» مثَلًا، أو «وجودٌ» لِمائدةٍ، إلخ. وفي رُؤيةِ فلاسفةِ الحِكمةِ بِغَيْرِ استثناءٍ، سَواءٌ أكانوا مِن أولئك الذين يُؤيّدونَ الحقيقةَ الأصليّةَ لِـ «الماهِيّةِ» أم مِن أولئك الذين يُدافعونَ عن أصالةِ «الوجود»، «الوجودُ» و«الماهِيّةُ» يُوحَّدانِ تمامًا في الأعيان in concreto، وليس ثَمّةَ تمييزٌ بينَهما. وعَلَى مستوى التّحليلِ العقلانيّ، في أيّةِ حالٍ، كُلُّ شيءٍ موجودٍ عَلَى نحوٍ محسوسٍ يمكنُ أن يُقسَمَ عَلَى «وجودٍ» و«ماهِيّةٍ»، كما لو أنّ هذَيْنِ كانا شيئَيْنِ مختلفَيْنِ. وهذا الانقسامُ يمكنُ أن يأخذَ صُورةَ إشارةٍ إلى «ماهِيّةِ» رَجُلٍ «يُوجَدُ» فِعْلًا، أو عَلَى نحوٍ أكثرَ اختصارًا، صُورةَ إشارةٍ إلى «وجودِ» «الماهِيّة» - الرَّجُل.

والآنَ، مِن هذه الكَيْنوناتِ الواضحةِ المركَّبةِ، نَضَعُ عقليًّا بينَ قَوسَيْنِ

الأجزاءَ مُطابِقةً لِ «الماهِيّة». وبِهذه الطّريقةِ، نحصُلُ عَلَى مفهوماتِ «وجوداتٍ» مُتعيِّنةٍ مُحدَّدةٍ: «وجودُ (الرّجُلِ)»، «وجودُ (المائدة)»، إلخ. وكُلُّ «وجودٍ لِ ..» هو فِعْلُ وجودٍ خاصٌّ يتضمّنُ في داخِلِه إشارةً اتّصاليّةً مِن خِلالِ الحَرْفِ «لِـ»، إلى شَيْءٍ، [١٢٣] وهذا الشّيءُ يكونُ هنا محذوفًا مؤقّتًا مِن وَعْيِنا. وهذه «الوجوداتُ» المُتعيِّنةُ المُحدَّدةُ حِينَ تُعكَسُ في مِرآةِ وَعْيِنا تُسمَّى اصطلاحيًّا (حِصَصًا، والمفردُ حِصّةٌ)، لِ «الوجود»[٣]. ومعَ أنّ «الوجودَ» نفسَه في نَقائِهِ لا يمكنُ، مِثْلَما رأينا قَبْلُ، أن يُتصوَّرَ في عقولِنا، يمكنُ «الوجوداتِ» المُتعيِّنةَ أن تُتصوَّرَ ذِهْنيًّا، وإن يكُنْ عَلَى نحوٍ غيرِ مُباشِر، لِأنّ كُلًّا مِنها مُتضمِّنٌ جوهريًّا في «ماهِيّةٍ» مُحدَّدة.

وإنّه مِن عَيْنِ طَبيعةِ «الماهِيّة» أنّها يمكنُ أن تُتصوَّرَ في الأذهانِ وتُعطَى مفهومًا. ولِهذا مَتَى تُصوِّرَتْ «ماهِيّةٌ»، مُحقّقةٌ عَلَى نحوٍ ملموسٍ، في العقل، تُصُوِّرَ «وجودُها» الخاصُّ بِسَبَبِ ذلك لِزامًا وحَتْمًا مِن خلالِ تَصَوُّرِ «الماهِيّة». والعقلُ يستطيعُ أن يَعملَ عَلَى «الوجوداتِ» المتنوِّعةِ المتصوَّرةِ هكذا، وأن يُبَلْوِرَها في مفهومٍ مُجرَّدٍ عامٍّ لِ «الوجود». ومفهومُ «الوجودِ» الذي يمكنُ الحصولُ عليه بِهذه الطّريقةِ عَلَى مستوًى عالٍ جِدًّا مِن التّفكيرِ المُجرَّد، وبِما هو مفهومٌ مُجرَّدٌ يَتصرَّفُ في اعتباراتٍ كثيرةٍ مِثْلَ كلِّ المفهوماتِ المُجرَّدةِ الأُخرى. وفي الوقتِ نفسِه، في أيّة حالٍ، يَتمتّعُ بِعَدَدٍ مِن الخاصِّيّاتِ التي تمكنُ مُلاحظتُها تُميِّزُه عن المفهوماتِ المجرَّدةِ العاديّة. وهذه الخاصِّيّاتُ المُميِّزةُ لِمفهومِ «الوجود» ينبغي أن تُناقَشَ الآنَ. ومِثْلَ المفهوماتِ المجرَّدةِ الأُخرى، يُميِّزُ مفهومُ «الوجودِ» بِالشُّمولِ. وهو ينطبِقُ عَلَى عَدَدٍ لا نِهايةَ له مِن الأشياء. لكنّه خِلافًا لِلْمفهوماتِ

٣- سيُناقَشُ مفهومُ «الحِصّة» عَلَى نحوٍ أكثرَ تنظيمًا في سِياقٍ لاحِق [الأصل].

الأُخَر، التي مجالُ تطبيقِها مُحدَّدٌ بِفِعْلِ «الماهِيّة» بِلُغةِ أصنافِ الأشياءِ - مفهومُ «الكَلْب»، مثلًا، يمكنُ أن ينطبِقَ عَلَى عَدَدٍ لا مُتناهٍ مِن الكِلاب، لكنْ ليس عَلَى أنواعٍ أُخَر مِن الحَيَوان - «الوجودُ» ممكنُ التّطبيقِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وعَلَى أيِّ شيء. ونحنُ نقولُ: «اللهُ يُوجَدُ» تمامًا بِالطّريقةِ نفسِها التي نقولُ فيها: «المائدةُ تُوجَدُ». وعَلَى هذا المستوى مِن التّجريد، يعني الفِعْلُ «يُوجَدُ» الشّيءَ [١٢٤] نفسَه[٤]، سَواءٌ أكان موضوعَ القضيّةِ اللهُ [سُبْحانَه] أو المائدة. وهو في هذا الاعتبارِ يُساوي الأشياءَ جميعًا.

وهناك مَلْمَحٌ آخَرُ أكثرُ أهمّيّةً في السُّلوكِ الدِّلاليِّ لِ «الوجود». فالمفهوماتُ الأُخَرُ جميعًا، حِينَ تُسنَدُ إلى موضوعٍ، تُقدِّم بعضَ المعلوماتِ الإيجابيّةِ عنه. أمّا «الوجودُ»، فَخِلافًا لِذلك، حِينَ يُعزَى إلى موضوعٍ حقيقيّ لا يُخبِرُ بِأيِّ شَيْءٍ جديدٍ وإضافيٍّ[٥] عنه. وفي الإسلام، هذه الفَرْضيّةُ تَرجعُ إلى الفارابيّ الذي يَصوغُ المسألةَ بِوضوحٍ ملحوظٍ كما يأتي[٦]:

٤- تمييزٌ مُهمٌّ، حَقًّا، قابلٌ لِلْمُلاحظةِ بينَ الجُملتَيْنِ: «اللهُ يُوجَدُ» و: «المائدةُ تُوجَدُ» فيما يتّصِلُ بِمعنى «الوجود»، عَلَى مستوًى آخَرَ مِن التّفكير. وهذه المسألةُ ستُتناوَلُ لاحقًا حِين نُناقِشُ تَدرُّجيّةَ «الوجود».

٥- كلمةُ «إضافيّ» في السّياقِ الحاضِرِ ينبغي أن تُفهَمَ عَلَى نحوٍ مختلفٍ عن الكلمةِ نفسِها التي تظهَرُ في فَرَضيّةِ ابن سِينا الشّهيرةِ لِ «الوجود»، الذي هو شَيءٌ «مُضافٌ» إلى «الماهِيّة». وهناك يتحدّثُ ابنُ سِينا عن شَيْءٍ ذي ترتيبٍ مختلِفٍ عن المسألةِ التي نعرِضُ لها الآنَ. وكثيرًا ما التبسَتِ المسألتانِ إحداهُما بِالأُخرى، في أيّةِ حالٍ، في تفسيرِ ابنِ سِينا. وكان ابنُ رُشدٍ أوّلَ مَن تعرّضَ لِهذا الالتباس، وهاجمَ ابنَ سِينا عَلَى هذا الأساس.

٦- رِسالةٌ لِلْمُعلِّمِ الثّاني في مَسائلَ سُئلَ عنها، موجودةٌ في نَشْرةِ القاهرة لِ «الجمْع بينَ أفلاطونَ وأرسطوطاليس» (دار السّعادة، ١٩٠٧م) ص٥٧.

سُئِلَ [الفارابيُّ] عن هذه القضيّة، وهي قولُنا: «الإنسانُ موجودٌ»: هل هي ذاتُ محمولٍ أم لا؟- فقال: هذه مسألةٌ اختلفَتِ القُدَماءُ والمتأخِّرونَ فيها. فقال بعضُهم: إنّها غيرُ ذاتِ محمولٍ، وبعضُهم قال: إنّها ذاتُ محمولٍ. وعندي كِلا القولَيْنِ صَحيحانِ بِجِهةٍ وجِهة. وذلك أنّ هذه القضيّةَ وأمثالَها، إذا نظرَ فيها النّاظِرُ الطّبيعيّ الذي هو نَظَرُه في الأمور، فإنّها غيرُ ذاتِ محمولٍ؛ لأنّ وجودَ شَيءٍ هو غيرُ(*) الشّيء(٧)، والمحمولُ ينبغي أن يكونَ معنَى الحُكْمِ (ص: معنًى مع الحُكْم)(٨) بوجودِه أو نَفْيِه عن الشّيء. فمِن هذه الجِهةِ ليسَتْ هي قضيّةً ذاتَ محمولٍ. وأمّا إذا نَظَرَ إليها النّاظِرُ المنطِقيُّ فإنّها مُركَّبةٌ مِن كلمتَيْنِ هما أجزاؤها، وإنّها قابلةٌ لِلصِّدْقِ والكَذِب، فهي بِهذه الجِهةِ ذاتُ محمول.

أمّا جوهَرُ مُناقَشةِ الفارابيّ فيمكنُ أن يُلَخَّصَ عَلَى النّحوِ الآتي: «الوجودُ»،

---

*- جاءتِ الكلمةُ هكذا في المَتْنِ العربيّ الذي اقتبسَهُ المؤلِّفُ في الحاشية. ويستلزِمُ سِياقُ الكلامِ أن تكونَ «عَيْنُ». وقد نَقَلْنا المتْنَ العربيَّ مِن الحاشيةِ إلى المَتْن؛ لِأنّ ما في المَتْنِ الأصليّ ترجمةٌ إنكليزيّةٌ له.

٧- حَيْثُ تكونُ الأشياءُ المُتأمَّلةُ، منذُ البَدْءِ مُحدَّدةً حَصْرًا بِتلك الأشياءِ التي تكونُ فِعْليّةً وحقيقيّةً، لا يكونُ هناك معنًى في إسنادِ «الوجودِ» إلى شيء؛ لِأنّ ذلك سيكون مُجرَّدَ حَشْوٍ لا فائدةَ فيه. و«وجودُ» شيءٍ في هذا المجالِ لِلْوجودِ ليس إلّا الشّيءَ بِما هو حقيقيٌّ وفِعْليٌّ. وهذه الفِكْرةُ أرسطيّةٌ أساسًا [الأصل].

٨- أُوَّلُ العبارةَ هكذا: ينبغي أن يكون معنًى مع الحُكْمِ بوجودِه. ويترجِمُ البروفسور نيكولاس ريشر Nicolas Rescher، مُقتبِسًا المقطعَ مِن طبعةِ ديتيريسي Dieterici edition، هذه الجملةَ هكذا: «و[عندَ العالِمِ] المحمولُ أو المُسْنَدُ ينبغي أن يقدِّمَ معلومةً عمّا هو مُستبعَدٌ مِن الوجود»:

Studies in Arabic Philosophy (Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1966).

وأتصوّر أنّ هذه التّرجمة تُضيعُ النّقطةَ التي يذكرُها الفارابيّ [الأصل].

في جملةٍ خَبَريّةٍ مِثْلِ «الرّجُلُ موجودٌ»، هو محمولٌ مِن وِجْهةِ نَظَرِ النّحوِ والمنطِق. ومهما يكُنْ، فإنّه عندَ أولئك الذين يتعاملونَ معَ أشياءَ واقعيّةٍ وفِعْليّة، لا يكونُ «الوجودُ» محمولًا بِالمعنى الحقيقيّ لِلْكلمة؛ لِأنّه لا يُخبِرُ بِشيءٍ عن أشياءَ واقعيّةٍ وفِعْليّةٍ ما خلا أنّها مُحقّقةٌ أو مَجْعولةٌ أمْرًا واقعًا، أمّا المحمولُ أو المُسْنَدُ الحقيقيُّ فيُفترَض أن: ١- يُشيرَ إلى صِفةٍ إيجابيّةٍ ما، و٢- يُؤَكِّدَ هذه الصِّفةَ أو ينفيَها عن الشّيءِ الذي تُنسَبُ إليه. ومِثْلُ هذه الوظيفةِ لا يقومُ بِه «الوجودُ» حِينَ يُستعمَلُ في صُورةِ مُسْنَدٍ في النّحوِ، ومحمولٍ في المنطِق. لا يكونُ لدى «الوجودِ» جديدٌ يُضيفُه إلى محتوى المُسْنَدِ أو المحمول. ومِثْلَما يقولُ البروفسور ن. رِيشَر[٩]: «إصرارُ الفارابيِّ عَلَى أنّ نِسْبةَ الوجودِ إلى شيءٍ أو موضوعٍ لا تُضيفُ شيئًا إلى تصويرِ خصائصِه، ولا تُقدِّمُ [١٢٦] معلوماتٍ جديدةً عنه، يَسْبِقُ فِعْليًّا فَرْضيّةَ كانط أنّ:

Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne»[١٠].

والشّيءُ نفسُه تمامًا يُؤكِّدُه ابنُ رُشْدٍ في دَحْضِه فَرْضيّةَ ابنِ سِينا أنّ «الوجودَ» عَرَضٌ لِ «الماهِيّات». ومعَ أنّ الانتقادَ، كما سَنُحاوِلُ أن نُبيّنَ لاحِقًا، مَبْنيٌّ عَلَى

٩- المصدرُ نفسُه.

١٠- «الوجودُ، عَلَى نحوٍ واضِحٍ، لا يكونُ البتّةَ مُسْنَدًا أو محمولًا حقيقيًّا؛ أعني مفهومَ الشّيءِ الذي سيكونُ زائدًا عَلَى مفهومِ شَيْءٍ - مأخوذٌ مِن kritik der reinen Vernunft, A598. وقبلَ البروفسور رِيشَر، اقتبسَ فان دِن بيرغ Van den Bergh الجُمْلةَ نفسَها في سِياقِ موقفِ ابنِ رُشْدٍ الذي سَنُناقِشُه بِاختصار. ابنُ رُشْد: تَهافُت التّهافت، نَشْرة سليمان دُنيا (القاهرة، دار المعارف ١٩٦٤م) الجزء٢، ص٨٠.

سُوءِ فَهْمٍ أساسيٍّ لِمَوقِفِ ابنِ سِينا، يَظَلُّ التّأكيدُ نفسُه لِمَسألةِ أنّ مفهومَ «الوجودِ» مِثْلُ مفهومِ «الواحِد» لا يُضيفُ شيئًا حقيقيًّا إلى «الماهِيّةِ» حِينَ تُتأمَّلُ الماهِيّةُ في حالةِ تحقُّقٍ تامٍّ، صَحيحًا تمامًا. وإليكَ ما يقولُه ابنُ رُشْدٍ في شأنِ هذه المسألة[١١]:

> إنّ الوَحْدةَ ليسَتْ تُفهِمُ في «الموجودِ» معنًى زائدًا عَلَى ذاتِهِ خارجَ النَّفْسِ في الوجود، مِثْلَما يُفهَمُ مِن قولِنا: موجودٌ أبيضُ، وإنّما يُفهَمُ مِنه حالةٌ عَدَميّةٌ، وهي عَدَمُ الانقسام... فلا يَشُكُّ أحَدٌ أنّ هذه الفُصولَ (يعني الوَحْدةَ وواجِبَ الوجود وممكنَ الوجود) ليسَتْ فُصولًا جوهريّةً، أي قاسِمةَ الذّاتَ، ولا زائدةً عَلَى الذّات. وإنّما هي أحوالٌ سَلْبيّةٌ أو إضافيّةٌ، مِثْلُ قولِنا في الشّيءِ إنّه موجودٌ؛ فإنّه ليس يَدلُّ عَلَى معنًى زائدٍ عَلَى جوهَرِه خارجَ النّفسِ، كقولنا في الشّيء إنّه أبيضُ.

[١٢٧] وجوهَرُ هذه المُناقَشاتِ أنّ مفهومَ «الوجود» مفهومٌ فارغٌ أو عَقيم. هو مفهومٌ مجرَّدٌ ذو اتّساعٍ شامِلٍ، قابِلٌ لِأن ينطبِقَ عَلَى أيِّ شيءٍ مهما كان، لكنْ معَ إدراكٍ مُفْقَرٍ جدًّا، مُفْقَرٍ جدًّا، عَلَى الحقيقة، إلى دَرَجةِ أنّه لا يُخبِرُ عَمَليًّا بِشَيءٍ عن الشّيء الذي يُنسَبُ إليه. وبِما هو كذلك، هو الضِّدُّ تمامًا لِما نَعرِفُه عن «الوجود»، في المقامِ الأوّلِ المذكورِ قَبْلُ لِمفهومه، مِن خلالِ «المعرفةِ بِالاطّلاع» - ونستعملُ هنا مُصْطلَحاتِ برتراند راسل - مِن حَيْثُ هي متميِّزةٌ عن «المعرفةِ بِالوَصْف»[١٢]. وفي هذا يُكشَفُ عن مُميِّزٍ خاصٍّ لِ «الوجود».

١١- تهافُت التّهافُت، المصدر السّابق، الصّفحات ٣٢٤-٣٢٦. وقد أثبتَ المؤلِّف الأَصْلَ العربيّ لترجَمته هنا في هذه الحاشية. ونقَلْناه نحنُ إلى المَتْن مُستغنينَ عن ترجمةِ المؤلِّف [المترجم].

١٢- في شأنِ هذَيْنِ النّوعَيْنِ مِن المعرفة، انظُر برتراند راسل: مشكلات الفلسفة *The Problems of Philosophy* (مطبعة جامعة أكسفورد، الطّبعة الأولى ١٩١٢م) الفصل ٥.

و«الوجودُ»، بِما هو مفهومٌ مُجرَّدٌ، هو الأكثَرُ عُقْمًا وفَراغًا مِن المفهوماتِ كلّها لِأنّه لا يمتلكُ حتّى المقدارَ الأدنى مِن المحتوى المادّيّ. والحقيقةُ الخارجيّةُ، في أيّةِ حالٍ، التي يُشيرُ إليها ويُعزَى إليها هي الأغنَى والأكمَلُ مِن الأشياءِ جميعًا؛ ذلك لِأنّها حقيقةُ الحقائق. ويَصِفُ مُلّا صَدْرا هذا الوَضْعَ الخاصَّ بِالطّريقةِ الآتية[١٣]:

> **المفهومُ المُجرَّدُ والعقلانيُّ (الأمْرُ الانتزاعيُّ العقليُّ) لِ «الوجودِ» له عَيْنُ طبيعةِ كلِّ الفِكَرِ العامّة والمفهوماتِ العقليّةِ الأخرى مِثْلِ «الشَّيْئيّةِ» و«المُمْكِنيّة»[١٤] وما شابهَ ذلك[١٥]. ومهما يكُنْ، فإنّ ما يُطابِقُ (خارجيًّا) هذا المفهومَ هو حقائقُ محسوسةٌ مُمتلِكةٌ أساسًا راسخًا في الحقيقةِ والتّعيُّن. وفي هذا الاعتبار، يختلِفُ عن المفهوماتِ الأُخَرِ مِثْلِ «الشّيئيّةِ»، و«الماهِيّة» إلخ.**

وفي النّصفِ الأوّل مِن هذا المقطَعِ، يضَعُ مُلّا صَدْرا مفهومَ «الوجود» عَلَى المستوى نفسِه الذي عليهِ «الشّيئيّةُ» و«المُمكنيّة» وما شابَه ذلك. ويعني هذا أنّ مفهومَ «الوجودِ» ينتمي إلى صِنْفِ المفهوماتِ التي تُعرَفُ اصطلاحيًّا بِ «المعقولاتِ الثّانيةِ»، تمييزًا لَها عن «المعقولاتِ الأُولَى». وعَلَينا أَنْ نبدَأَ بِإيضاحِ هذا التّمييز:

تتعلّقُ المسألةُ بِالعلاقةِ بينَ مفهومَيْنِ مجموعَيْنِ في وَحْدةٍ في صُورةِ الموضوعِ - المحمولِ [أو المسْنَدِ إليه - المسْنَد] بِوَساطةِ الفعْلِ العقليِّ لِلْحَمْلِ

١٣- المَشاعِر، في المرجع المشار إليه، ص١١-١٢.

١٤- يعني «الإمكانُ» في الميتافيزيقا «أن يكونَ الشّيءُ قادرًا عَلَى أن يُوجَد وعَلَى أن لا يُوجَد»، و - حِينَ يحدُثُ أن يكونَ الشّيءُ الذي يُنسَبُ إليه موجودًا فعليًّا - «يكونَ مُسَبَّبًا» أو «ممتلِكًا سَببًا لِوجوده» [الأصل].

١٥- مِثل «الواجِبيّةِ» و«الوَحْدة».

أو الإسناد. أو، عَلَى نحوٍ أكثرَ دِقّةً، تَتعلّقُ بِطبيعةِ مفهومٍ في موقفِ «المُسْنَد». وصِفةُ المُسْنَدِ يُقالُ إنّها «عُروضٌ» لِلشَّيْءِ الذي هو المُسْنَدُ إليه، بينَما الشَّيْءُ المُسْنَدُ إليه يُوصَفُ بِأنّه «موصوفٌ» بِصِفةِ المُسْنَد.

والآنَ، في حالةِ «المعقولِ الأوّل»، كِلا «العُرُوضِ» و«الاتّصافِ» يَحْدُثانِ في الأعيان in concreto في العالَمِ الخارجيّ، في صُورةِ حَدَثٍ واقعيّ. وفي هذه الحالةِ، الصِّفةُ المُشارُ إلَيها بِالمُسْنَدِ - «البياضُ» مثَلًا - لَها وجودٌ مُستقِلٌّ في العالَمِ الخارجيِّ، مُستقِلٌّ عن الشّيءِ نفسِه (المُسْنَدِ إليه) الذي «تَعْرِضُ» له. وهناك أيضًا في العالَمِ الخارجيِّ شَيْءٌ موجودٌ عَلَى نحوٍ ملموسٍ «يُوصَفُ» بِتلك الصّفة، أي إنّ هناك عَلَى نحوٍ ملموسٍ «شيئًا أبيضَ». ومفهومُ صِفةٍ مِثْلِ «البياضِ» يُسمَّى «معقولًا أوّلَ». وحِينَ يُجعَلُ محمولًا منطِقيًّا في صُورة «أبيض» ويُسنَدُ إلى شَيْءٍ - مِثل: «الجَسَدُ أبيضُ» - يُسمَّى «محمولًا بِالضّميمةِ». ويمكنُ أن يُلاحَظَ أنّ مفهومَ «البياضِ» مُشتقٌّ أو مُنتزَعٌ مِن الشَّيْءِ الأبيضِ الموجودِ عِيانًا.

وفي حالةِ «معقولٍ ثانٍ»، خِلافًا لِذلك، يَحْدُثُ «العُروضُ» و«الاتّصافُ» كِلاهما في العَقْلِ، وفي العَقْلِ فقط. وههنا صِفةُ المُسْنَدِ ليسَ لَها وجودٌ مُطابِقٌ في العالَمِ الخارجيّ. ولا يُوجَدُ الشَّيْءُ الموصوفُ فِعْليًّا بتلك الصِّفةِ خارجَ العَقْل. بِتعبيرٍ آخَرَ، [١٢٩] عَيْنُ المَصْدَرِ الذي يُنتزَعُ مِنه مفهومُ الصّفةِ هو نفسُه مفهومٌ. و«الكُلّيّةُ» مِثالٌ جيِّدٌ لِهذا النّوعِ مِن المفهوم. وحِينَ نقولُ: «الإنسانُ كُلّيٌّ»[١٦] نكونُ مُدرِكين أنّنا نتكلَّمُ عَلَى علاقةٍ بينَ مفهومَيْنِ. وواضِحٌ أنّ صِفةَ «الكُلّيّةِ» ليس لها وجودٌ وراءَ العقل؛ لِأنّ كُلَّ شَيْءٍ موجودٍ في العالَمِ الخارجيّ يكونُ، بِغَيْرِ استثناءٍ، مُحدَّدًا وفَرْدًا. ولِلسّبَبِ نفسِه يكونُ واضِحًا أيضًا أنّه لا يُوجَدُ في العالَمِ

١٦- أو: «الإنسانُ نَوعٌ».

الخارجيِّ شَيْءٌ موصوفٌ بِكَوْنِهِ «كُلّيًّا». والمَصْدَرُ الذي مِنه يُنتزَعُ مفهومُ «الكُلّيّ» ليس إلّا مفهومًا آخَر، مفهومَ «الإنسانِ» في هذه الحال.

وتُوجَدُ، في أيّةِ حالٍ، «معقولاتٌ ثانيةٌ» مِن نوعٍ مختلفٍ عن النّوعِ الذي أُوضِحَ تَوًّا. وابتغاءَ أن نَميزَ بينَ هذَيْنِ النّوعَيْنِ مِن «المعقولاتِ الثّانية»، سنُعطي كُلًّا مِنهما اسْمًا. النّوعُ الذي وَصَفْناهُ تَوًّا يُدْعَى «معقولًا ثانيًا منطِقيًّا»، أمّا النّوعُ الثّاني الذي سَنُوضِحُه الآنَ فيُدْعَى «المعقولَ الثّانيَ الفلسفيَّ أو الحِكْميَّ».

وفي حالِ «المعقولِ الثّاني الفلسفيِّ»، يحصُلُ «العُروضُ» في العقلِ فقط، أي عَلَى نحوٍ مفهوميٍّ، أمّا «الاتّصافُ» فحَدَثٌ في عالَمِ ما وراءَ العقل أو العالَمِ الخارجيّ. ويمكنُ هذا أن يُشرَحَ بِالطّريقةِ الآتية: الصّفةُ التي يُشارُ إلَيها بِالمُسْنَدِ في هذه الحالِ ليسَتْ صِفةً موجودةً لِذاتِها في الواقع، وهكذا لا يمكنُ أن يكونَ هناك «عُروضٌ» حقيقيٌّ خارجيٌّ لِلصِّفة، لِلشّيء. أمّا المصدرُ الذي مِنه يُنتزَعُ مفهومُ تلك الصِّفةِ فموجودٌ في الأعيان *in concreto*.

«الأُبُوّةُ» مِثالٌ يُقدَّم عادةً لِبيانِ هذا النّوعِ مِن المفهوم. افترِضْ أنّ زَيْدًا هو الأبُ لِعَمْرو. خِلافًا لِصِفاتٍ مِثْلِ «البَياضِ»، إلخ، «الأُبُوّةُ» ليسَتْ صِفةً موجودةً حَقًّا. ما هو موجودٌ حَقًّا في هذه الحال، وَفْقًا لِلْجُمْلةِ الخَبريّة: «زَيْدٌ أبٌ»، [١٣٠] هو الشّخصُ زَيْدٌ، لا شَيْءٌ آخَرُ. مفهومُ «أُبُوّتِه» مأخوذٌ مِن العلاقةِ الخاصّةِ التي فيها يرتبطُ زَيْدٌ بِشَخْصٍ آخَرَ، عَمْرو. أي إنّ المفهومَ منتزَعٌ مِن المجالِ الشّخصيِّ المتعيِّن لِزَيْد. لكنْ عَيْنُ هذه الحقيقة تقولُ لنا إنّ «الاتّصافَ» حقيقةٌ خارجيّةٌ حقيقيّة. وهناك في عالَمِ ما وراءَ العقلِ شَيْءٌ مادّيٌّ وحقيقيّ، إنسانٌ حقيقيٌّ، في الحالِ الحاضِرة، له علاقةٌ خاصّةٌ حقيقيّةٌ بِإنسانٍ حقيقيٍّ آخَر. ومفهومُ «الأُبُوّةِ» مفهومٌ مُجرَّدٌ انتزعَه العقلُ مِن الوَضْعِ الملحوظِ الذي فيه يُوجَدُ إنسانٌ

موجودٌ فِعْلًا ، هو زَيدٌ.

و«المُمْكِنيّةُ» و«الشَّيئيّةُ» تنتميانِ إلى هذا الصِّنْفِ مِن «المعقولاتِ الثّانية». وهكذا أيضًا يفعَلُ مفهومُ «الوجود». ومفهومُ «الوجودِ» هو «معقولٌ ثانٍ فلسفيٌّ» ، لِأنّ «الوجودَ» ليس صِفةً حقيقيّةً ، مِثْلَ «البَياض». ولِذلك لا يَحدُثُ «عُرُوضُه» إلّا في العقل ، عَلَى مستوى الإحكامِ والتّحليلِ المفهوميّ. هو ، في أيّةِ حالٍ ، مفهومٌ مُنتزَعٌ مِن شَيْءٍ حقيقيّ ، أي مِن «ماهِيّةٍ» موجودةٍ حَقًّا. بِتعبيرٍ آخَرَ ، «الاتّصافُ» يكونُ هنا حَدَثًا خارجيًّا.

لكنْ وَفْقًا لِأولئك الذين يُؤيّدونَ سَبْقَ «الوجودِ» لِ «الماهِيّةِ» ، الذين يُسلِّمونَ بِالحقيقةِ الأصليّة لِلْأوّلِ واللّاحقيقيّةِ الأَصْليّةِ لِلثّاني - وعلينا أن نتذكّرَ أنّ السَّبْزَواريَّ واحِدٌ مِن المُمثِّلينَ لِهذه المدرسة - لَمّا يَصِلِ التّحليلُ السّابِقُ إلى عُمْقِ المَسْألة. وفي رأيِ هؤلاء أنّ ما يُطابِقُ مفهومَ «الوجودِ» في عالَمِ ما وراءَ العقلِ ليس هو «الماهِيّاتِ» الموجودةَ. بل هو حقيقةُ «الوجودِ» التي تُحدِّدُ وتُعيِّنُ مِثْلَ - الماهِيّةِ في صُورةِ «وجوداتٍ» خاصّة. وهذه «الوجوداتُ» المُتعيّنةُ هي المصادرُ التي مِنها يُنتزَعُ المفهومُ المُجرَّدُ لِ «الوجود».

وفي عالَمِ المفهوماتِ ، تسبِقُ «الماهِيّةُ» «الوجودَ» ، وهذا الثّاني «يَعْرِضُ» لِلْأولى. وفي عالَمِ الحقيقةِ ، الأمْرُ عَلَى العَكْسِ ، [١٣١] «الوجودُ» هو الذي يَسْبِقُ «الماهِيّةَ» ، و«الماهِيّةُ» هي التي «تَعْرِضُ» لِ «الوجود» في معنَى أنّ «الماهِيّاتِ» ليسَتْ إلّا الصُّوَرَ المختلفةَ لِتَعيُّنِ حقيقةِ «الوجود». «الماهِيّاتُ» تَجْريداتٌ صِرْفةٌ ينتزِعُها العقلُ مِن الصُّوَرِ الظّاهريّةِ المختلفة لِ «الوجود». ومهما يكُنْ ، فعلَيْنا مِن أَجْلِ أن نفهَمَ هذه المسألةَ عَلَى نحوٍ أكثرَ دِقّةً أن نمضيَ أكثرَ في التّفاصيلِ في شأنِ التّمييزِ بينَ «الوجودِ» و«الماهِيّة». وهذا سيكونُ المُهمّةَ الرّئيسةَ

لِلْفُصولِ الثّلاثةِ الآتية.

وفي الصّفحاتِ السّابقةِ دَرَسْنا مفهومَ «الوجود» في مَقامَي حُضورِه الأوّلِ والثّاني في عُقولِنا. وبِطريقةِ الخُلاصةِ دَعْنا الآنَ نتأمَّلْ المَسافةَ التي تفصِلُ مفهومَ «الوجودِ» عن حقيقتِه.

يَنظُرُ فلاسِفةُ الحِكْمةِ إلى «الوجودِ» مِن وِجهاتِ نَظَرٍ متعدِّدةٍ عَلَى مستوياتٍ مختلفةٍ كثيرة. وعندَ هؤلاءِ، ومِن أَجْلِ الوَعْيِ الفلسفيّ لِلنّاس، «الوجودُ» له بِنْيةٌ مُتعدِّدةُ الطَّبَقات. وبِغَيرِ دُخولٍ في التّفاصيلِ، يُمكننا أن نُذكِّرَ فقط بِأنّ «الوجودَ»، عَلَى مُستوى التّجريدِ المفهوميّ، هو أبعدُ ما يكونُ عن حقيقتِهِ؛ ويَظَلُّ معَ ذلك داخِلَ حدودِ «الوجودِ» في القَبولِ الواسِعِ والغَيْرِ المَشْروطِ لِلْكلمة. وفي المفهومِ المُجرَّدِ لِ «الوجودِ»، الذي هو بينَ كُلِّ المفهوماتِ الأكثَرُ عُقْمًا وإفقارًا، لا يُوجَدُ حتّى أثَرٌ لِتِلْك الوَفْرةِ اللّامحدودةِ والامتلاءِ الذي يَميزُ حقيقةَ «الوجود»، والذي يَظَلُّ مُلاحَظًا في المَقامِ الأوّلِ لِمفهومه.

ومهما يكُنْ، فإنّ الفَهْمَ المُباشِرَ لِ «الوجود» ومفهومَ «الوجودِ» كِلَيهما بَدَهِيّانِ مِن جِهةِ أنّهما الأكثَرُ جوهريّةً وأصالةً مِن كُلِّ المفهومات - وتُسمِّي فلسفةُ الحِكْمةِ أصالةَ هذا النّوعِ مِن المفهوماتِ «بَداهةً». وليس الفَهْمُ المباشِرُ لِ «الوجودِ» المَبْنيُّ عَلَى «المعرفةِ بِالاطّلاع» هو وَحْدَه «البَدَهِيَّ»، بل مفهومُه المُجرَّدُ أيضًا «بَدَهِيٌّ»، في معنَى أنّه [١٣٢] أوّلِيٌّ، أنّه لا يمكنُ أن يُحوَّلَ إلى شَيْءٍ آخَرَ، في حِينَ أنّ كُلَّ المفهوماتِ الأُخَرِ جوهريًّا تُحوَّلُ إليه.

وينبغي أن يُتذكَّرَ أنّ «البَداهةَ» المُرادةَ هنا هي حقيقةٌ فقط عَلَى مستوى «المفهومِ» متميِّزًا عن «الحقيقة». و«البَداهةُ» لا تعني إلّا أنّ مفهومَ (أو فِكْرةَ) «الوجودِ» مفهومٌ أوّليٌّ إطلاقًا؛ لا أنّ حقيقةَ «الوجودِ» نفسَها بَدَهِيّةٌ ومكشوفةٌ تمامًا

لِعَقْلِ الإنسان. بل الأمْرُ نَقيضُ ذلك، فإنّ حقيقةَ «الوجودِ» لا تُكشَفُ لِوَعْيِ إنسانٍ عاديّ. هي في ذاتِها، مكشوفةٌ تمامًا وعَلَى الإطلاقِ؛ لِأنّها مِثْلَما سنَرَى ليسَتْ إلّا عَيْنَ التّظهُّرِ و«الحضورِ» لِلْأشياءِ جميعًا. العقلُ البشَريُّ، في أيّةِ حالٍ، لا يغدو، ولا يستطيعُ عَلَى نحوٍ عاديٍّ أن يغدوَ واعِيًا هذا «الحضورَ» كما هو حَقًّا.

تكشِفُ حقيقةُ «الوجودِ» نفسَها لِعقلِ الإنسانِ فقط عندَ مستوى ما فوقَ الوَعْي supra-consciousness. ومِن أَجْلِ أن يستطيعَ عقلُ الإنسانِ أن يظفرَ حتّى بِالإيماءاتِ الأُولَى والعابرةِ لِحقيقةِ «الوجود»، لا بُدَّ له مِن وَثْبةٍ حاسِمةٍ مِن المستوى العاديِّ لِلْوَعْي إلى مستوى ما فوقَ الوَعْي. وهذه القَفْزةُ لِلْعقلِ معروفةٌ في مُعظَمِ الأديانِ التّقليديّة بِأنّها تجربةُ «رُؤيةِ الله»، أو اتّحادٌ صوفيٌّ Unio mystica يُقالُ إنّه فيه يُوحَّدُ البَشَريُّ ويُدمَجُ بِطَريقةٍ خاصّةٍ جدًّا معَ الإلهيّ. إنّها، بِاختصارٍ، حَدْسٌ صُوفيّ.

ويمكنُ أن يُلاحَظَ في هذا السِّياقِ أنّه حتّى جان - بول سارتر، الذي هو فيلسوفٌ مُلْحِدٌ عَلَى نحوٍ صَريحٍ والذي يجعَلُ تجربةَ «الوجودِ» نقطةَ الانطلاقِ والأساسَ النّهائيَّ لِتَفَلْسُفِه، يَصِفُ التّجربةَ في رِوايتِه الفلسفيّةِ الأولى الغَثَيان *La nausée*[١٧] بِأنّها إلهامٌ غيرُ عاديّ أُلهِمَه مَرّةً عندَ مستوًى غيرِ يوميٍّ لِلْوَعْي، بِأنّها شَيْءٌ مختلِفٌ تمامًا عمّا يَعْرِفُه النّاسُ العادِيّونَ عن «الوجود». وسَتُناقَشُ تجربةُ سارتر لِـ «nausea» لاحقًا حِينَ نَشْرَعُ في مُعالجةِ مسألةِ حقيقةِ «الوجود».

١٧- *La nausée* (باريس، غاليمار، الطّبعة الأولى ١٩٣٨م)، الصّفحات ١٦١-١٧١.

الفصل الرابع

التّمييزُ بينَ الماهِيّةِ والوجود

[١٣٣] التّمييزُ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» يَقينًا واحِدةٌ مِن الفَرَضيّاتِ الأكثرِ أصالةً في الفِكْرِ الإسلاميّ. وبِغَيْرِ مُبالَغةٍ، يمكنُ أن يُقالَ إنّ هذا التّمييزَ يُمثِّلُ الخطوةَ الأُولَى في التّفكيرِ الوجوديّ - الميتافيزيقيّ بينَ المسلمينَ؛ فإنّه يُقدِّمُ الأساسَ الحقيقيَّ الذي تُبنَى عليه كُلّيّةُ بِناءِ ميتافيزيقا الإسلام.

والحقيقةُ أنّه منذُ أقدَمِ عهودِ الفِكْرِ الإسلاميّ، أدّتْ ثُنائيّةُ الماهِيّةِ والوجودِ the dichotomy of essentia and existentia دَورًا واضحًا، حتّى إنّها أثّرَتْ بِعُمْقٍ في التّشكيلِ التّاريخيِّ لِلْفلسفةِ المدرسيّةِ الغربيّةِ في العُصورِ الوُسْطى بِوَصْفِها واحِدةً مِن الفَرَضِيّاتِ الإسلاميّةِ أو - عَلَى نحوٍ أكثرَ دِقّةً - السِّينائيّةِ(*) النّموذجيّةِ. وإنّه شَيْءٌ عادِيٌّ الآنَ بينَ العُلَماءِ المتخصِّصينَ في الفلسفةِ المدرسيّةِ أن يُقالَ إنّ ابنَ سِينا Avicenna وأَتْباعَه الغربيّينَ أعَدُّوا «تمييزًا حقيقيًّا» بينَ الماهِيّةِ والوجود. وهكذا، ولْنُقَدِّمْ مِثالًا مُلتقَطًا جِزافًا، يقولُ البروفسور لويس دي ريميكر Louis de Raeymaeker

*- نِسبةً إلى ابنِ سِينا.

مِن Louvain[١]:

> [١٣٤] عَلَى النّقيضِ (عَلَى النّقيضِ مِن الوَضْعِ الفلسفيّ في الغرب)، في الفلسفةِ العربيّة، التي تعتمدُ بِقَدْرٍ مُتساوٍ عَلَى كُلٍّ مِن أرسطو والأفلاطونيّةِ الحديثة في الوقتِ نفسِهِ، تُوجَدُ فَرَضيّةُ التّمييزِ الحقيقيِّ بين الماهِيّةِ والوجودِ **essentia and existentia** مُعترَفًا بِها عَلَى نحوٍ واضِحٍ وتُعَدُّ حقيقةً أصليّةً. وهي موجودةٌ سابقًا عندَ الفارابيّ (ت ٩٤٧/٩٥٠م). ويجعَلُها ابنُ سِينا (٩٨٠-١٠٣٧م) واحِدةً مِن الفِكَرِ الرّئيسةِ لِنظامه.

والمسألةُ الحاسِمةُ في شأنِ هذا التّصوُّرِ الغربيّ لِلْفَرَضيّةِ الإسلاميّةِ، تَتعلّقُ بِالطّريقةِ التي يُفهَمُ بِها تعبيرُ «التّمييزِ الحقيقيّ». لِأنّه اعتمادًا عَلَى كيفيّةِ فَهْمِه، يكونُ هذا التّصوُّرُ عُرْضةً لِكُلٍّ مِن الحقيقةِ والزّيْف. وسَتُوضَحُ هذه النّقطةُ تمامًا في الفَصْلِ السّادس. أمّا هنا فسنقصُرُ الحديثَ عَلَى عَرْضٍ لِحقائقَ أكثرَ جوهريّةً عن ثُنائيّةِ «الماهِيّة» و«الوجود».

ويتّصِلُ بِالبِنْيةِ الأكثرِ أوّليّةً وأصالةً لِتجربتِنا اليوميّةِ أنّنا نُواجِهُ دائمًا في حَيَواتِنا ما لا نِهايةَ له مِن الأشياء. نَجِدُ أنفُسَنا مُحاطِينَ بِها، وليس في مقدورِنا أن نتملّصَ مِن وَعْيِ حُضورِ أشياءَ مختلفةٍ ومتنوِّعةٍ. والحضورُ الفِعْليُّ لِلْأشياءِ هو «وُجودُها». هي موجودةٌ. هي تُوجَدُ، مِثْلَما أنّنا نحنُ أنفسَنا نُوجَدُ. ومِن وِجْهةٍ أُخرى، ليسَتْ موجودةً في صُورة «وجوداتٍ» صِرْفةٍ. هي «تُوجَدُ» في صُورةِ أشياءَ مختلفةٍ ومتنوِّعةٍ: إنسان، حِصان، حَجَرة، شَجَرة، مائدة، إلخ. وهذا

١- L. de Raeymaeker: *Philosophie de l'être - Essaide synthèse métaphysique* (Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1947) p. 145.

المظهَرُ الأخيرُ لِ «وجودِها» يُسمَّى «ماهِيّةً quiddity».

ولِهذا يُوجَدُ مُتضمَّنًا في كلِّ شيءٍ مبدَأً وجوديٌّ مُضاعَف. وكُلُّ واحِدٍ مِن الأشياء التي نُواجِهُها فِعْليًّا في العالَمِ مُركَّبٌ مِن «ماهِيّةٍ» و«وجود». وكُلُّ *ens* (بِالعربيّةِ: موجودٍ) مُركَّبٌ مِن *essentia* (بِالعربيّة: ماهِيّةٍ) وesse (actus، essende، بالعربيّة: وجودٍ).

وكُلُّ الأشياءِ مُختلِفٌ بعضُها عن بعضٍ، ليس فقط فَرْديًّا بل أيضًا تحديديًّا. ولا شَيْءَ في العالَمِ هو عَيْنُ بقيّةِ الأشياء. الحَجَرُ، مَثَلًا، حَجَرٌ؛ ليس هو حِصانًا ولا يمكنُ أن يكونَ. ومعَ ذلك، كُلُّ هذه الأشياءِ التي يختلِفُ كُلٌّ مِنها [١٣٥] عن الآخَرِ تشترِكُ في العنصُرِ نفسِه: «الوجود». كُلُّها الشَّيْءُ نفسُه فيما يتّصِلُ بِحقيقةِ أنّها تُوجَد. ولِهذا السَّبَبِ نَستطيعُ بِصِدْقٍ أن نقولَ عن الأشياءِ التي نَجِدُها في حُضورِنا: «الحَجَرُ موجودٌ»، «الحِصانُ موجودٌ»، «المائدةُ موجودةٌ»، إلخ.، مُسْنِدينَ المُسْنَدَ نفسَه إليها جميعًا، معَ حقيقةِ أنّ المُسْنَداتِ إليها لِلْجُمَلِ الخَبَريّةِ مختلفٌ كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ عَلَى نحوٍ واضح.

وهكذا، كُلُّ ما هو موجودٌ في العالَمِ هو، مِثْلَما يقولُ[٢] السَّبْزَواريُّ، زَوجٌ تركيبيٌّ، أو ثُنائيٌّ مُركَّبٌ مِن «ماهِيّةٍ» و«وجود». الأُولَى هي تلك التي يُميَّزُ بِها كُلُّ شَيْءٍ عن الأشياءِ الأُخَرِ جميعًا، والثّاني عامِلٌ تشترِكُ فيه الأشياءُ جميعًا بِقَدْرٍ مُتساوٍ دُونَ استثناء. «ماهِيّةُ» الإنسانِ مختلِفةٌ عَلَى نحوٍ لا يمكنُ إنكارُه عن «ماهِيّةِ» الحِصان، و«ماهِيّةُ» الحِصانِ مختلفةٌ عن «ماهِيّةِ» الحَجَر. أمّا «وجودُها»، أي «فِعْلُ الوجودِ» الذي بِوَساطتِه تكونُ فِعْليًّا في حُضورِنا، فهو عَيْنُه فيها جميعًا.

٢- شرحُ المنظومة، الميتافيزيقا، البيت ١٧ [الأصل].

وهذه الحقيقةُ الأصليّةُ عن العامِلَيْنِ الوجوديَّيْنِ هي ما يُشيرُ إليه السَّبْزَواريُّ حِينَ يقولُ: إنّ «الوجودَ» هو مبدأُ الوَحْدة، أمّا «الماهِيّاتُ» فتُثيرُ فقط غُبارَ الكَثْرة[٣].

وكُلُّ هذا قد يبدو حقيقةً بَدَهيّةً تَمامًا. ومهما يكُنْ، فإنّ هذه الحقيقةَ البسيطةَ ظاهريًّا، حِينَ يُنظَرُ إليها ميتافيزيقيًّا، يَثبُتُ أنّها ليسَتْ بسيطةً وعاديّةً مِثْلَما يمكنُ المرءَ أن يتخيَّلَ لِأوّلِ وَهْلة. لِأنّه في الرُّؤيةِ التي آمَنَ بها مُلَّا صَدْرا والسَّبْزَواريُّ، لا تَقِفُ «الماهِيّةُ» و«الوجودُ» عَلَى المستوى الوجوديِّ نفسِه. ورُؤيتُهما قائمةٌ عَلَى حَدْسٍ تجريبيٍّ عميقٍ ورائعٍ لِ «الوجود» ذي أَصْلٍ صُوفيٍّ. وهذه الحقيقةُ تُعقِّدُ الصُّورةَ كُلَّها، مِثْلَما سنرى بعدَ وقتٍ قصيرٍ. ويكفي هنا أن نُلاحظَ بِطَريقةٍ تمهيديّةٍ، في ضَوْءِ هذه التّجربةِ غيرِ العاديّة، أنّ كُلَّ «الماهِيّاتِ» يتبيّنُ أنّها محرومةٌ وجودَها الذّاتيَّ الرّاسخَ في الظّاهِرِ، وتَؤولُ إلى أَلَّا لا تكونَ [١٣٦] إلّا تقييداتٍ وتحديداتٍ جُزئيّةً كثيرةً جدًّا لِلْحقيقةِ الوحيدةِ لِ «الوجود». والأمرُ مِثْلُ ما يقولُ البروفسور نُورّيس كلارك: «في كُلِّ كَوْنٍ مُتناهٍ محدودٍ هناك ثُنائيّةٌ وجوديّةٌ حقيقيّةٌ أو تَوَتُّرٌ بينَ كمالِ فِعْلِ الوجودِ *esse* ونَفْيٍ جُزئيٍّ أو تحديدٍ لِلْفعلِ نفسِه»[٤]. لكنْ قبْلَ أن نمضيَ أكثرَ في هذا الاتّجاه، علينا أوّلًا أن نَقِفَ لِنَبْحثَ بِإيجازٍ التّشكيلَ التّاريخيَّ لِلْفِكْرةِ نفسِها:

٣- السّابق، البيت ٢٢.

٤- و. نُورِّيس كلارك في المقدّمة لِكتاب وليم كارلو:

William Carlo: *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) XIV.

يُقالُ هذا عن تفسيرِ البروفسور كارلو لِلْموقف الميتافيزيقيّ لِ جايلز الرّوميّ Giles of Rome (Aegidus Romanus). وهو، لِهذا، لا علاقةَ له بِالفلسفة الإسلاميّة إلّا عَلَى نحوٍ غيرِ مُباشر مِن خلالِ تأثيرِ ابنِ سِينا في الفلسفةِ المدرسيّة الغربيّة. والكلماتُ في أيّةِ حالٍ ملائمةٌ عَلَى نحوٍ رائعٍ لِوَصْفِ موقفِ السَّبْزَواريّ [الأصل].

في الفِكْرِ الإسلاميّ، دافعَ عن فَرْضِيّةِ التّمييزِ بينَ «الماهِيّة» و«الوجودِ» أوّلًا بوضوحٍ وفي صُورةٍ محدَّدةٍ الفارابيُّ، ومنذ ذلك الحِينِ سيطرَتْ عَلَى كلّيّةِ تاريخِ الفلسفةِ الإسلاميّة. والفكرةُ نفسُها، في أيّةِ حالٍ، يمكنُ أن تُرجَعُ إلى أرسطو.

وحِينَ أسّسَ أرسطو الميتافيزيقا بِما هي عِلْمُ «الموجودِ» بِوَصْفِه «موجودًا» (*to on ê on*) وانتقدَ الواقعيّةَ الأفلاطونيّةَ لِلْمُثُل Ideas، يمكنُ أن يُقالَ إنّ مسألةَ التّمييزِ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» قد أثيرَتْ ضِمْنيًّا. وإضافةً إلى ذلك، في مقطعٍ مشهورٍ مِن كتابِه «التّحليلُ المَنطقيّ اللّاحِق Posterior Analytics» (الفصل السّابع) يَميزُ عَلَى نحوٍ واضحٍ «الماهِيّةَ» عن «الوجود». وبعدَ أن أُظهِرَ في مطلَعِ الفَصْلِ نفسِه[٥] أنّ «الجوهَرَ *essence*» (ûsia) يعني عَيْنَ «الماهُوِيّة» (*to ti estin*)، حَرْفيًّا: الماهِيّة، يُواصِلُ القولَ:

مَن يعرفُ ما «الإنسانُ» - أو أيُّ شيءٍ آخَرَ - ينبغي لِزامًا أن يعرفَ أيضًا أنّ الإنسانَ يُوجَدُ. لِأنّه لا أحَدَ يَعرِفُ (بالمعنَى الحقيقيّ لِلْكلمة)، في شأنِ ذلك الذي لا يُوجَدُ، ما هو. ويقينًا قد يَعرِفُ الإنسانُ ما تَعْنِيهِ كلمةٌ مِثْلُ «goat-deer»[٦]، [١٣٧] لكنْ لا أحَدَ يَعرِفُ ما هي حقًّا. إضافةً إلى ذلك، إذا كان لِأحَدٍ أن يُظهِرَ ما الشَّيْءُ، وأنّه يُوجَدُ، فكيفَ يمكنُ أن يفعلَ ذلك بالحُجّةِ نفسِها؟ التّعريفُ يُظهِرُ شيئًا واحِدًا، والبُرهانُ يُظهِرُ واحِدًا آخَرَ. ثمّ إنّ مسألةَ ما «الإنسانُ»، ومسألةَ «الإنسانُ» يُوجَدُ، مسألتانِ مختلفتانِ تمامًا.

ما نريدُ أن نُؤكِّدَه هو هذا: متى قِيلَ إنّ شيئًا مِن الأشياءِ هو كذا وكذا، كان لا بُدّ مِن أن يُثبَتَ ذلك بِالبُرهان، إلّا إذا كان (المُسْنَدُ) عَيْنَ «جَوْهَرِ» (المُسْنَدِ إليه). و«الوجودُ»، في أيّةِ حالٍ، لا يؤلِّفُ «الجوهَرَ» لِأيّ شيءٍ؛ لِأنّ

٥- ٩٢: a، ٣٤-٣٥.

٦- المثالُ التّقليديُّ لِذلك في الفلسفة الإسلاميّة هو «العَنقاءُ»، وهو اسْمُ طائرٍ خُرافيّ [الأصل].

«الموجودَ» ليس جِنسًا. وتَبَعًا لِذلك مسألةُ ما إذا كان شَيْءٌ يُوجَدُ أو لا يُوجَدُ ينبغي أن تؤكَّدَ بِالبُرهانِ فقط. وهذا تمامًا ما تفعَلُه عَمَليًّا العُلومُ. والمُتخصِّصُ في الهندسةِ، مثَلًا، يتولّى فقط ما يَعنيهِ «المُثَلَّثُ»، لكنْ عليه أن يُبرهِنَ عَلَى أنّه يُوجَدُ. ومَن يُقدِّمُ تعريفًا لِ«المُثَلَّثِ» لا يُثبِتُ أكثَرَ مِن مسألةِ: ما «المُثلَّثُ»؟ وحتّى إذا عَرَفَ الإنسانُ بِالتّعريفِ ما المُثلَّثُ، سيبقَى في جَهْلٍ في شأنِ ما إذا كان يُوجَدُ[٧].

جوهَرُ هذه المُناقَشةِ يمكنُ إعادةُ صِياغتِه عَلَى النّحوِ الآتي: مِن المستحيلِ أن نَعرِفَ عن شَيْءٍ لا يُوجَدُ حقًّا: ما هُوَ. وحتّى إن عَرَفَ إنسانٌ شيئًا عن شَيْءٍ كهذا، كان ما يَعرِفُه مقصورًا عَلَى معنَى الكلمة. وبِهذا المعنَى الأخيرِ يستطيعُ الإنسانُ أن يَعرِفَ حتّى عن مخلوقٍ خُرافيٍّ: ما هُوَ. وهذا، في أيّةِ حالٍ، ليس معرفةً صَحيحة. ويمكنُ أن يُقالَ عن إنسانٍ إنّه يَعْرِفُ ما الإنسانُ بِالمعنى الحقيقيِّ لِلْكلمةِ، فقط حِينَ يعرفُ أنّ «الإنسانَ» يُوجَدُ. لكنّ مِثْلَ هذه المعرفةِ لا يُمكنُ أن يُحصَلَ عليه بِوَساطةِ التّعريف فقط. وحتّى إذا أُعطيَ إنسانٌ تعريفًا لِشَيءٍ، لا يمكنُه أن يَعرِفَ بِذلك أنّ الشَّيءَ يُوجَدُ فِعْليًّا. وجودُه ينبغي أن يُثبَتَ بِالبرهان. لِأنّ مسألةَ «ما الشّيءُ» (التي تُقدَّمُ بِالتّعريف) مختلِفةٌ عن مسألة أنّه يُوجَد.

ومثلما نرى بِوضوحٍ، يُشيرُ المقطعُ إلى فَرْضيّةِ ابنِ سِينا في شأنِ أنّ «الماهِيّةَ» لا تحتوي في داخلِها عَلَى «الوجودِ» في صُورةِ جُزْءٍ مُكوِّنٍ، وبتعبيرٍ آخَر، أنّ «الماهِيّةَ» لا تتضمّنُ «وجودَها». ومهما يكُنْ، فإنّ فَرْقًا واحِدًا مُهمًّا [١٣٨] يَفصِلُ هذَيْنِ المُفكِّرَيْنِ أحَدَهما عن الآخَر. والأمْرُ، كما يُشيرُ النِّصْفُ

٧- ٩٢: b، ٤-١٨.

الأوّلُ مِن المقطَعِ الذي اقتَبَسْناهُ تَوًّا، أنّه في النِّظامِ الميتافيزيقيِّ لِأرسطو لا يُؤدِّي التّمييزُ دورًا مُهمًّا. كان الهَمُّ الأوّلُ لِأرسطو - أو علَينا أن نقولَ بَدَلًا مِن ذلك: الحَصْريُّ - في «الجَواهِرِ» أو الذَّواتِ التي تكونُ موجودةً حقًّا، أو في «الموجوداتِ» الحقيقيّةِ، خاصّةً «الجواهِرَ» التي يمكنُ أن يكونَ لَدَينا معرفةٌ حقيقيّةٌ لَها، في المعنَى المُبَيَّنِ قبلُ. وفي هذا النِّظامِ، «الجوهَرُ» الحقيقيُّ real «essence»، أو «المادّةُ» الحقيقيّةُ «substance» real، بِقَدْرِ ما هي حقيقيّةٌ، تشتمِلُ بِذاتِها عَلَى «وُجودِها». «الوجودُ» مُنذُ البَدْءِ يُفترَضُ في مفهومِ «الجوهَرِ» الحقيقيِّ؛ لِأنّ كَوْنَ «الجوهرِ» حقيقيًّا لا يعني شيئًا أقلَّ مِن أنّه يُوجَدُ.

والعالَمُ الذي يُشغَلُ به أرسطو هو عالَمٌ موجودٌ فعليًّا، إنّه عالَمُ الأشياءِ التي تكونُ موجودةً. وليس عالَمًا يكونُ ممكنًا تَصوُّرُ أنّه لا يمكنُ أن يُوجَد. خَلْقُ العالَمِ في المعنى التَّوراتيّ أو القُرآنيّ لا يمكنُ أن يكونَ مُشكِلةً عندَ أرسطو، لِأنّ العالَمَ الذي يَتصوّرُه عالَمٌ محتاجٌ إلى إمكانيّة ألّا يُوجَدَ، عالَمٌ يكونُ مستحيلًا ألّا يكونَ قد خُلِقَ في ماضٍ لا بِدايةَ له. وفي نِظامٍ ميتافيزيقيٍّ كهذا لا مجالَ لِمَسألةِ التّمييزِ والرَّبْطِ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ»؛ لِأنّ «الماهِيّاتِ» التي لا تُوجَدُ هي منذُ البِداياتِ الأولى مُستبعَدةٌ. ويُسمِّي البروفسور إتين جلسون Étienne Gilson مُصيبًا هذا النّمطَ مِن عِلْمِ الوجود *un chosisme intégral*[٨]، أي نِظامًا فيه البِنيةُ الوجوديّةُ (الأنطولوجيّةُ) لِ«الأشياء» - أو عَلَى نحوٍ أكثرَ تحديدًا «الجواهِرِ» - تُتامَّلُ عندَ المستوى الوجوديّ الذي عليه «تُنشَأ» الأشياءُ تمامًا، نِظامًا فيه *La substance (est) concue comme un bloc ontologique*

٨- إتين جلسون L'être et l'essence (Paris, Vrin. 1948) page III.

sans fissure, où l'essence, l'existence et l'unité ne font qu'un.[٩]

[١٣٩] والفِكْرةُ التي أُشيرَ إليها هنا، فِكْرةُ أنّ «الجوهرَ» يُتصوَّرُ كُتلةً وجوديّةً بِغيرِ أيِّ انقسام، التي فيها «الماهِيّةُ» و«الوجودُ» و«الوَحْدةُ» تُوحَّدُ تماماً، يُعبِّرُ عنها أرسطو نفسُه بِوضوحٍ عالٍ في مقطَعٍ مِن الكِتابِ الرّابعِ مِن ميتافيزيقاه. وهناك يُنشِئ عددًا مِن التّسْوِياتِ المثيرة عادًّا «الإنسانَ» مِثالًا لِ «الجوهر». والتّسْوِياتُ التي يُنشِئُها هي: ١- إنسانٌ *واحِدٌ* = إنسانًا، ٢- إنسانٌ موجودٌ = إنسانًا، ٣- إنسانٌ موجودٌ واحِدٌ = إنسانًا واحِدًا، ٤- إنسانٌ موجودٌ *واحِدٌ* = إنسانًا موجودًا. وهنا «موجودٌ» و«واحِدٌ» لا يمكنُ فَصْلُ أحَدِهما عن الآخَر إلّا في صُورةِ مفهومَيْنِ؛ والاثنانِ، معَ «الجوهر»، تُشكِّلُ كُلًّا تامًّا لا يُظهِرُ البتّةَ أيَّ انقسامٍ داخليّ. وإليكَ ما يقولُه أرسطو فعليًّا[١٠]:

> الآنَ إذا كان «موجودٌ» ***(to on)*** و«واحِدٌ» ***(to hen)*** هما الشّيءَ نفسَه وهما طَبيعةٌ واحِدةٌ في معنَى أنّهما يَصْحَبُ (أي: يتضمّنُ) كُلٌّ مِنهما الآخَرَ مِثْلَما يفعَلُ «المبدَأُ» و«العِلّةُ» - ليس في معنَى أنّهما يُشارُ إليهما بِتَعريفٍ واحِدٍ، معَ أنّ مُناقشتَنا ستقِفُ بِغَيْرِ أذًى حتّى إذا فَهِمْنا تَطابُقَهما في المعنَى الثّاني، ليس هذا فَحَسْبُ بل سيكونُ أفضلَ حتّى لِغَرَضِنا أن نفهمَه بِتلك الطّريقة - فإنّ «إنسانًا واحِدًا» ***(heis anthrôpos)*** يعني الشّيءَ نفسَه الذي يَعنيه «إنسانٌ» ***(anthrôpos)*** و«إنسانًا موجودًا» ***(ôn anthrôpos)*** يعني الشّيء نفسَه الذي يَعنيه «إنسان». ولا شَيْءَ سيتغيّرُ حتّى إن نحنُ جَمَعْنا هذَيْنِ التّعبيرَيْنِ؛ لِأنّ «إنسانًا واحِدًا» و«إنسانًا موجودًا *واحِدًا*» يعنيانِ الشّيءَ

٩- المصدر نفسه، ص٩٠.

١٠- Gamma, 2. 1003, b, 26-27.

نفسَه. وجَلِيٌّ أنّهما لا يَنفصِلُ أحَدُهما عن الآخَرِ كِلَيهما في حالةِ المجيءِ إلى وُجودِ («الإنسان») وفي حالةِ الزَّوال. والشّيءُ نفسُه يَظَلُّ صَحيحًا إذا ماتأمَّلْنا الوَضْعَ مِن ناحيةِ «الواحِديّة»؛ فإنّ إضافةَ تعبيرِ («واحِد») لَن تُشيرَ إلى شيءٍ جديد. لِأنّ عبارةَ «(إنسانٌ موجودٌ) واحِدٌ» هي عَيْنُ عبارةِ «(إنسانٌ) موجودٌ».

نقطةٌ واحِدةٌ جديرةٌ بِالمُلاحَظةِ خاصّةً. في مَطْلَعِ هذا المقطَعِ يُشيرُ أرسطو إلى أنّه حِينَ يتحدّثُ عن تَطابُقِ «الموجود» و«الواحِد»، لا يكونُ مُفكِّرًا في [١٤٠] التّطابُقِ عَلَى المستوى المفهوميِّ. فعَلَى المستوى المفهوميِّ، *يكونانِ* مختلِفًا أحَدُهما عن الآخَر. فـ «واحِدٌ»، بِما هو مفهومٌ، هو «واحِدٌ» لا شَيْءٌ آخَر. وبِطَريقةٍ مُماثلةٍ، يكونُ مفهومُ «الموجودِ» «موجودًا»، لا شيئًا آخَرَ. لكنّ الاثنَيْنِ هما الشَّيْءُ نفسُه، في معنَى أنّ الواحِدَ يمكنُ أن يكونَ مُسْنَدًا لِكُلِّ ما يسمَحُ الإسنادُ به بِفِعْلِ الآخَر[١١]. وقُوّةُ هذا البيانِ، في أيّةِ حالٍ، تُضعَفُ، أو حتّى تُلغَى تقريبًا، بِفِعْلِ الجُمْلةِ التي تأتي بعدَه مُباشَرةً، إذا ما كانَتْ تلك الجملةُ جاءَتْ حَقًّا مِن أرسطو نفسِه. وفي أيّةِ حالٍ، أرسطو مُهتمٌّ بِالوَحْدةِ الحقيقيّة، أي غيرِ المفهوميّة، لِـ «الواحِدِ» و«الموجودِ» و«الجوهَرِ».

وهذه الحقيقةُ جديرةٌ بِالمُلاحَظةِ لِأغراضِنا لِأنّ الاختلافَ المفهوميَّ بينَ «الوجودِ» و«الجوهَرِ» الذي أهملَه هكذا أرسطو، صار الشُّغْلَ الشّاغِلَ لِفلاسفةِ الإسلام. وفَرْضيّةُ ابنِ سِينا الشّهيرةُ في شأن «الوجودِ» الكائنِ «عَرَضًا»

١١- ابتغاءَ أن نَصِفَ التّميزَ نفسَه، سيقولُ فلاسفةُ الإسلام إنّ «الواحِدَ» و«الموجودَ» مختلفٌ أحَدُهما عن الآخَرِ بِما هما مفهومانِ، عَلَى مستوى «الإسنادِ الجوهريِّ والأوّليّ»، لكنّهما الشَّيْءُ نفسُه في معنى أنّهما ينطبقانِ عَلَى الجُزْءِ المتجاوزِ لِلْعقل extra-mental أو الجُزْءِ الخارجيِّ مِن الحقيقة «المِصْداق».

لِ «الماهِيّة» - *quod esse sit accidens eveniens quidditali* - لا تُفهَمُ عَلَى نحوٍ صَحيحٍ إلّا إذا تَناولَها المرءُ بِهذا الفَهْمِ الأساسيّ. وقَبْلَ أن نأتيَ إلى ابنِ سِينا، في أيّةِ حالٍ، علينا أن نتأمَّلَ رأيَ الفارابيّ في شأن هذه المسألة.

ومِثْلَما لاحَظْنا قبْلُ، كان الفارابيُّ أوّلَ مَن أدخلَ في الفلسفةِ الإسلاميّةِ ثُنائيّةَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» في صُورةٍ واضحةٍ ودَقيقةٍ. والنّقطةُ الأكثرُ أهمّيّةً في شأنِ هذا الإسهامِ الجديد هي أنّه في وَصْفِ العلاقةِ بينَ هذَيْنِ استعملَ كلمتَي «العارِضِ»، أي «ذلك الذي يَعْرِضُ (مِن الخارجِ)»، و«اللّازِمِ»، أي «الصّفةِ الغَيْرِ القابلةِ لِلانفصالِ أو الجوهريّة». وكلمةُ «العارِضِ» مرتبطةٌ بقُوّةٍ بِ «العَرَض»[١٢] الذي يُشتَقُّ مِن الجَذْرِ نفسِه، والذي هو في المَقولاتِ Categories يعني [١٤١] «الطّارئ» أو صِفَةً عارِضةً لِأساسٍ أو قِوام a substratum. والمسألةُ في هذه الصُّورةِ وَرِثَها ابنُ سِينا، وصارَتِ المَصْدرَ لِنِقاشٍ ميتافيزيقيٍّ كبير في الشّرْقِ والغرب.

والنّقطةُ الأساسيّةُ في المُناقَشةِ التي طَوّرَها الفارابيّ تكمُنُ في كلمةِ «عارِض» التي هي، مِثْلَما لاحَظْنا تَوًّا، مُلْبِسةٌ ومُبهَمةٌ يَقينًا. وفي الحديثِ عن «الوجودِ» العارِضِ لِ «الماهِيّةِ»، هل يُشيرُ الفارابيُّ إلى حَدَثٍ يَحدُثُ فقط في العقلِ، عَلَى مُستوَى التّحليلِ المفهوميّ، حِينَ يُحلِّلُ العقلُ شيئًا موجودًا ملموسًا إلى عناصِرِه المفهوميّة؟- أو يُفكِّرُ في حَدَثٍ حقيقيٍّ يَحدُثُ في عالَمِ الحقيقةِ المُتجاوِزِ لِلْعقل؟ والفارابيُّ نَفسُه لا يَجعَلُ الجوابَ واضِحًا عَلَى نحوٍ جَليّ. استنتاجُنا هو أنّه يعني الاثنَيْنِ، وأنّ كلمةَ «عارِض» تُشكِّلُ نقطةَ التّحوّل، أو نقطةَ

١٢- يستعمِلُ ابنُ سِينا كلمةَ «عَرَض» نفسها في وَصْفِ الوَضْعِ نفسِه.

الانتقالِ مِن المجالِ الأوّلِ لِلتّفكير إلى الثّاني. لكنْ دَعْنا أوّلًا نقرأْ مُناقشتَه. وهي موجودةٌ في مطلَعِ كتابِه المشهورِ «فُصوص الحِكَم»(١٣):

الأمورُ التي قِبَلَنا، لِكُلٍّ مِنْها ماهِيّةٌ وهُوِيّةٌ(١٤). وليسَتْ ماهِيّتُه عن هُوِيَّتِه، ولا داخِلةٌ في هُوِيّتِه(١٥) ولو كان ماهِيّةُ الإنسانِ هُوِيّتَه، لَكانَ تصوُّرُكَ ماهِيّةَ الإنسانِ تصوُّرَ هُوِيّتِه. فكُنْتَ إذا تصوَّرْتَ ما الإنسانُ، تصوّرتَ «هو» الإنسانِ؛ فعَلِمْتَ وُجودَه(١٦)، ولَكان كُلُّ تَصوُّرٍ لِلْماهِيّةِ يستدعي تَصْديقًا بِوُجودِها(١٧). ولا الهُوِيّةُ داخِلةٌ في ماهِيّةِ هذه الأشياء. وإلّا لَكانَ الوجودُ مُقوِّمًا، ولا يُستكمَلُ تَصوُّرُ الماهِيّةِ دُونَه، ويستحيلُ رَفْعُه عن الماهِيّةِ تَوَهُّمًا، ولَكان قِياسُ الهُوِيّةِ مِن الإنسانِ مَثَلًا قِياسَ الجِسْميّة والحَيَوانيّة، وكان - كما أنّ مَن يفهَمُ الإنسانَ إنسانًا لا يَشُكُّ في أنّه جِسْمٌ أو حَيَوانٌ - إذا فَهِمَ الجِسْمَ أو الحَيَوانَ، كذلك لا يَشُكُّ في أنّه موجودٌ. وليس كذلك، بل يَشُكُّ ما لَمْ

١٣- فُصوصُ الحِكَم. وأقتبسُ هنا مِن النّصِّ الذي قدّمَه في «الحِكمةِ الإلَهيّة» ٢ البروفسور مُحْيي الدّين مهدي قُمشِهئي (طهران، مؤسّسة المطبوعات الإسلاميّة، ١٣٤٥هـ)، ص٥-٦ [الأصل]. وقد عَرَض المؤلِّفُ الأصْلَ العربيَّ في هذه الحاشية، وقدّمَ ترجمتَه الإنكليزيّةَ في المَتْن. وقد نقَلْتُ هذا الأصْلَ إلى المَتْنِ، واستغنيتُ عن التّرجَمة؛ لِعدَمِ الحاجة إليها [المترجم].

١٤- كلمةُ «هُوِيّة»، التي يستعمِلُها الفارابيُّ في موضِعِ الكلمةِ الأكثَرِ شيوعًا «وجود» لَها مَعْنَيانِ في الفلسفةِ الإسلاميّة: ١- الحالةُ التي يُظهِّرُ فيها شَيْءٌ عَلَى التّمام، في عالَم ما وراءَ العقلِ (التّحقُّقُ الخارجيُّ)، أو الحقيقةُ الملموسة والفَرْديّةُ (الحقيقةُ الجُزْئيّة) لِلشّيء، ٢- ما يأتي بالشّيءِ إلى مِثْلِ هذه الحالةِ مِن التّحقُّق. وفي هذا المعنَى الثّاني، تكونُ «الهُوِيّةُ» مُرادِفًا لِ «الوجود». والفارابيّ يستعمِلُ بوضوحِ الكلمةَ بِهذا المعنى.

١٥- ينبغي أن يُقرَأَ المَتْنُ هكذا: «ولا هُوِيّتُه داخلةٌ في ماهِيّته» [الأصل].

١٦- لاحِظِ الاختلافَ بينَ الفارابيّ وأرسطو. فأرسطو، مِثْلَما رأينا قبْلُ، يعتقِدُ أنّه يَستحيلُ أن نَعرِفَ (بِالمعنَى الحقيقيِّ لِلْكلمة) ماهِيّةَ شيءٍ مِن دُونِ أن يُعرَفَ أوّلًا أنّه يُوجَدُ.

١٧- لِأنّه، عَلَى هذا الافتراضِ، سيكونُ تَصوُّرُ «الماهِيّةِ» بِحُكْمِ الطَّبْعِ ipso facto تَصوُّرَ «الوجودِ».

يَقُمْ حِسٌّ أو دليلٌ. فالوجودُ والهُوِيّةُ، لِما بَيّنّا، ليس مِن جُمْلةِ المُقوِّماتِ مِن الموجودات. فهو مِن العَوارِضِ اللّازمة[١٨]. وبِالجُمْلةِ، ليس مِن اللَّواحِقِ التي تكونُ بعدَ الماهِيّةِ[١٩]. وكُلُّ لاحِقٍ، فإمّا أن يلحقَ الذّاتَ مِن ذاتِه ويلزمَهُ، وإمّا أن يلحَقَ عن غيره. والوجودُ لا يمكنُ أن يكونَ مِن اللَّواحِقِ التي تَلْحقُ الشّيءَ عن ذاتِه[٢٠]؛ لِأنّه مُحالٌ أن يكونَ الذي لا وجودَ له يَلزَمُه شيءٌ يَتبعُه في الوجود. فمُحالٌ أن يكونَ الماهِيّةُ يَلزَمُها شَيْءٌ حاصِلٌ إلّا بعدَ حُصولِها. ولا يَجوزُ أن يكونَ الحصولُ يَلزَمُه بعدَ الحصولِ، والوجودُ يَلزَمُه بعدَ الوجود، فيكونُ أنّه قد كان قَبْلَ نَفْسِه. فلا يَجُوزُ أن يكونَ الوجودُ مِن اللَّواحِقِ التي لِلْماهِيّةِ عن نفسِها؛ إذِ اللّاحِقُ لا يَلْحقُ الشّيءَ عن نفسِه، إلّا الحاصِلُ الذي، إذا حَصَلَ، عَرَضَتْ له أشياءُ سبَبُها هو. فإنّ المَلْزُومَ المُقتضيَ لِلّازِمِ عِلّةٌ لِما يَتبعُه، والعِلّةُ لا تُوجِبُ مَعْلُولَها إلّا إذا وَجَبتْ. وقَبْلَ الوجودِ لا تكونُ وَجَبَتْ. فلا يكونُ الوجودُ مِمّا تَقْتضيهِ الماهِيّةُ، فيما وجودُه غيرُ ماهِيّتِه[٢١]، بوَجْهٍ مِن

١٨- سَبَبُ اعتبارِه «لازِمًا» هو أنّ «الماهِيّةَ» لا يمكنُ أن تُوجَدَ، سَواءٌ أكان ذلك في عالَمِ الحقيقةِ الخارجيّ أم في العقل، بِغَيْرِ «الوجود»، مع أنّه مفهوميًّا وعَلَى مستوى عالٍ مِن التّجريدِ يمكنُ «الماهِيّةَ» أن تُميَّزَ عن «الوجود»، وتُعَدَّ في ذاتِها «ماهِيّةً» صِرْفةً بِغَيْرِ اعتبارٍ لِـ«الوجود» خارجيًّا أو عقليًّا.

١٩- هذه الجُمْلةُ يُرادُ لَها أن تكونَ شَرْحًا لِلازِمِيّةِ «الوجود». وكلمةُ «بَعْدَ» لا ينبغي أن تُضلِّلَنا في تَصوُّرِ أنّ «الوجودَ» خاصّيّةٌ تَتّصِلُ بِـ«الماهِيّةِ»، ليس «بعدَ» تحقُّقِ الماهِيّةِ، بل قَبْلَه فقط. وما يَقصِدُ إليه الفارابيُّ هو: لا «بَعْدَ» تحقُّقِ الماهِيّةِ، ولا «قَبْلَه»، بل «مَعَهُ»، أي في الوقتِ نفسِه.

٢٠- إن كان الوجودُ صِفةً تُحدِثُها عَيْنُ «الماهِيّةِ» التي تَعْرِضُ لها هذه الصِّفةُ، فإنّها ينبغي أن تَعْرِضَ لِلْماهِيّةِ إمّا: قَبْلَ «وجودِ» «الماهِيّةِ»، وإمّا بَعْدَ «وجودِها». وبِكلماتٍ أُخَر: صِفةُ «الوجودِ» ينبغي أن يُسبِّبَها إمّا «ماهِيّةٌ» غيرُ موجودةٍ، وإمّا «ماهِيّةٌ» «موجودةٌ» مِن قَبْلُ. ويُريدُ الفارابيّ أن يُثبِتَ أنّ الحالتَيْنِ مستحيلتانِ.

٢١- الإشارةُ هنا إلى المُطْلَقِ الذي يكون عينُ «جوهرِه» «وجودَه».

الوجوه. فيكونُ إذًا المبدَأُ الذي يَصْدُر عنه الوجودُ غيرَ الماهِيّة. وذلك لِأنّ كُلَّ لازِمٍ ومُقتضًى فإمّا عن نَفْسِ الشّيءِ، وإمّا عن غَيْرِه. وإذا لم يكُنِ الهُوِيّةُ لِلْماهِيّة، التي ليسَتْ هي الهُوِيّةَ، عن نفسِها، فهي لها عن غيرِها. فكُلُّ ما هُوِيّتُه غيرُ ماهِيّتِه وغيرُ المُقوِّماتِ، فهُوِيَّتُه مِن غيرِه. فيجبُ أن يَنتهيَ إلى مبدَأ لا ماهِيّةَ له مُبايِنةً لِلْهُوِيّة.

ترجَمْتُ هذا المقطعَ الطّويلَ عَلَى نحوٍ لائقٍ، ليس فقط مِن أَجْلِ أهمّيّته التّاريخيّة - فالأهمّيّةُ قد تُقاسُ بِتأثيرِ فِكْرةِ الفارابيّ في ابنِ سِينا؛ والذي حَدَثَ حقًّا أنّ ابنَ سِينا قَبِلَ المُناقشةَ كُلَّها وأعادَ صِياغتَها في هذه الصّورةِ تَمامًا وجَعَلَها جُزْءًا مُتمِّمًا لِنِظامِه - بل أيضًا مِن أَجْلِ أن نتفحّصَ بِنْيتَها الأساسيّة ونُوضحَها. [١٤٥] والفَهْمُ الصّحيحُ لِهذه المُناقَشةِ ذُو أهمّيّةٍ حاسِمةٍ مِن أَجْلِ فَهْمٍ لِلتّطوّرِ اللّاحِقِ لِلْفِكَرِ الميتافيزيقيّةِ في التّقليدِ الإسلاميّ.

والفارابيُّ، مِثْلُ أرسطو، يبدَأُ مِن الأشياءِ الموجودة عَلَى نحوٍ واضِحٍ التي هي الحقيقةُ الأوّليّةُ عندَه. وهو يَشْرَعُ بِتحليلِ الشّيءِ الموجودِ عِيانًا - الذي هو، مِثْلَما رأينا قَبْلُ، في ذاتِه كُتْلةٌ وجوديّةٌ كاملةٌ لا انقِسامَ لها - إلى «ماهِيّةٍ» و«وجودٍ». وإذ يعتمِدُ عَلَى مُلاحَظةِ أنّنا نستطيعُ أن نتصوّرَ «ماهِيّةً» بِما هي «ماهِيّةٌ» بِغَيْرِ أيّ اعتبارٍ لِ «وجودِها»، يحاولُ أن يُثبِتَ أنّ «الماهِيّةَ» هي أساسًا شَيْءٌ مختلفٌ عن «الوجود». ويُواصِلُ القولَ إنّ «ماهِيّةَ» الشّيءِ أيضًا لا تتضمَّنُ «وجودَها»؛ أي إنّ «الوجودَ» ليس مُكوِّنًا جوهريًّا (مُقوِّمًا) لِ «الماهِيّةِ» في المعنَى الذي تكونُ فيه «الجَسَدِيّةُ» و«الحَيَوانيّةُ»، مَثَلًا، مُقوِّمَيْنِ لِ «ماهِيّةِ» «الإنسان». ومِن المُناقَشةِ السّابقةِ يستنتجُ أنّ «الوجودَ» عارِضٌ، شَيْءٌ «يَعْرِضُ» أو شيءٌ «حادِثٌ» لِ «الماهِيّةِ».

وجَليٌّ أنّ المُناقشةَ الكاملةَ تتعلّقُ بِالبِنْيةِ المفهوميّةِ لِشَيءٍ واقِعيّ عَلَى مستوى

التّحليلِ العقلانيّ. و«العُروضُ» المُرادُ هنا حَدَثٌ يَحدُثُ في مجالِ المفهوماتِ. ومِثْلَما لاحَظْنا قَبْلُ، في أيّةِ حالٍ، في استمرارِ هذه المُناقَشةِ يبدو أنّ هناك انتقالًا مِن تأمُّلِ البِنْيةِ المفهوميّةِ الصِّرْفةِ لِ «موجودٍ» حقيقيٍّ إلى تَأمُّلِ بِنيتِه الموضوعيّةِ الخارجيّة. نقطةُ الانتقالِ تُميِّزُها كلمةُ «عارِض». بِتعبيرٍ آخَرَ، يقولُ الفارابيُّ إنّ هناكَ اعتبارًا مُعَيَّنًا نستطيعُ فيه أن نتحدّثَ عن «عُروضِ» الـ «الماهِيّةِ» في عالَمِ الحقيقة. وعندَ هذه النّقطةِ تتّخذُ المُناقَشةُ صِبْغةً كلاميّةً [نسبةً إلى عِلْمِ الكلام] عَلَى نحوٍ واضح، مُنشَغِلةً ضِمْنيًّا بِمَسألةِ الخَلْقِ والاختلافِ بينَ الخالِقِ والمخلوق. وبِلُغةِ العلاقةِ بينَ «الوجودِ» و«الجوهَرِ»، يُتصوَّرُ الخالِقُ the Creator في صُورةِ ذلك الذي عَيْنُ «جوهَرِهِ» [١٤٦] «الوجودُ»، بينَما تُقدَّمُ المخلوقاتُ في صُورةِ تلك الأشياءِ التي «جَواهِرُها» ليسَتْ فقط عَدَمَ «الوجود» بل التي تكونُ عاجِزةً عن إحداثِ «وجودِها». فإنّ «وجودَها» ينبغي أن يأتيَ (ينبغي «أن يَعْرِضَ») لها مِن مَصْدَرٍ آخَرَ، أي: مِن الخالِقِ، مُعطي «الوجوداتِ» the Giver of «existences».

ومِن المُهمِّ أن نُلاحِظَ، في أيّةِ حالٍ، أنّ التّحليلَ المفهوميَّ المذكورَ قَبْلُ يُلقي ظِلَّه حتّى عَلَى هذه المُناقَشة. وعندَ الفارابيّ أنّ العالَمَ المُتعيِّنَ في ذاتِه «كُتْلةٌ وجوديّةٌ بِغَيْرِ انقسام»؛ ولِهذا السَّبَبِ ليس هناك عَلَى نحوٍ دقيقٍ مكانٌ في عالَمِ الواقعِ المادّيّ لِثُنائيّةِ العنصُرَيْنِ. فقط حِينَ نُسقِطُ التّمييزَ المفهوميَّ السّابِقَ عَلَى شَيءٍ موجودٍ عِيانًا، يمكنُ اعتبارُ هذا الشَّيءِ مُركَّبًا مِن «ماهِيّةٍ» و«وجود». حينَئِذٍ فقط نستطيعُ أن نتحدّثَ عن «وجودٍ» صادِرٍ عن مَصْدَرِه المُبْدِعِ و«عارِضٍ» لِ «الماهِيّةِ». وعَلَى الحقيقة، ما يَصدُرُ عن المَصْدَرِ هو عَلَى الأصَحِّ «الكُتْلةُ الوجوديّةُ» الغَيْرُ المُركَّبةِ، التي سَتُحلَّلُ بِنْيتُها في الفَصْلِ اللّاحِق.

وقد وَرِثَ ابنُ سِينا بِوُضوحٍ ثُنائيّةَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» مِن الفارابيّ وحافظَ عليها. وفي مَسيرةِ تاريخِ الفَلْسفةِ المدرسيّة، في أيّةِ حالٍ، آلَتِ الفَرْضيّةُ إلى أن تكونَ مرتبطةً بِإحكامٍ بِابنِ سِينا، إلى دَرَجةِ أنّها تُعَدُّ عَلَى نحوِ مُعتادٍ سِينائيّةً بِجَدارةٍ.

ويُبرهِنُ ابنُ سِينا عَلَى التّمييزِ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» بالحُجّةِ نفسِها تمامًا التي استعملَها الفارابيُّ:

> **اعْلَمْ أنّكَ قد تَفهَمُ معنَى المُثلَّثِ، وتَشُكُّ: هل هو موصوفٌ بِالوجودِ في الأعيانِ، أم ليسَ بموجود، بعدَما تمثَّلَ عندَكَ أنّه مِن خَطٍّ وسَطْحٍ، ولم يتمثَّلْ لَكَ أنّه موجودٌ[٢٢].**

> **اعْلَمْ أنّ كُلَّ شَيْءٍ له ماهِيّةٌ؛ فإنّه إنّما يتحقّقُ موجودًا في الأعيانِ أو مُتصوَّرًا في الأذهانِ بِأن تكونَ أجزاؤُه حاضِرةً معَه[٢٣]. وإذا كانَتْ له حقيقةٌ غيرُ كَوْنِهِ موجودًا، أحَدَ الوجودَيْنِ، وغير مُقوَّمٍ به، فالوجودُ معنًى مُضافٌ إلى حقيقتِه، لازِمٌ أو غيرُ لازمٍ[٢٤]. وأسبابُ وُجودِهِ أيضًا غيرُ أسبابِ ماهِيّته[٢٥]. مِثْلُ**

٢٢- ابنُ سِينا: الإشارات والتّنبيهاتُ ٣، في المرجعِ المُشار إليه، ص٤٤٣ (رقم ١) [الأصل]. وقد أثبتَ المؤلِّفُ هنا الأصْلَ العربيّ، بينما أثبتَ ترجمتَه الإنكليزيّةَ في المَتْن. وقد أثبتْنا نحن الأصْلَ في المَتْنِ، واستغنَيْنا عن التّرجمة [المترجم].

٢٣- المعنَى هو: إذا كان «الوجودُ» واحِدًا مِن العناصِرِ المُقوِّمةِ لِ «الماهِيّة»، فسيكونُ حاضِرًا مَعَ عناصِرَ مُقوِّمةٍ أُخرى ولن يكونَ ممكنَ الفَصْلِ عنِ «الماهِيّة» متى حُقِّقَتِ الماهِيّةُ في أيّةِ صُورة.

٢٤- «الوجودُ اللّازِمُ» هو وجودُ تلك الأشياءِ التي لا تتوقّفُ عن أن تُوجَدَ، أمّا «الوجودُ الغَيْرُ اللّازِمِ» فهو وجودُ الأشياءِ التي يمكنُ أن تتلاشَى - الطُّوسيّ: الشَّرْح، في المرجعِ المُشارِ إليه، ص٢٠٣، الحاشية ٣.

٢٥- أسبابُ «الوجودِ» هي السَّبَبُ الفَعّالُ، السَّبَبُ الغائيُّ، القِوامُ؛ أمّا أسبابُ «الماهِيّةِ» فهيَ الجِنْسُ والاختلافُ الخاصّ. في: الطُّوسيّ، السّابق، ص٢٠٣، الحاشية ٤. «أسبابُ» «الماهِيّةِ» هي عَيْنُ أجزائها المُقوِّمة.

الإنسانيّة؛ فإنّها في نفسِها حقيقةٌ ما وماهيّةٌ، وليس أنّها موجودةٌ في الأعيانِ أو موجودةٌ في الأذهانِ مُقوّمًا لَها، بل مُضافًا إليها. ولو كان مُقوّمًا لَها[٢٦]، لَاستحالَ أن يتمثّلَ معناها في النّفسِ، خاليًا عَمّا هو جُزؤها المُقوِّمُ. فاستحالَ أن يَحْصُلَ لِمفهومِ الإنسانيّةِ في النّفسِ وجودٌ ويَقَعَ الشّكُّ في أنّها: هل لها في الأعيانِ وجودٌ أم لا. أمّا الإنسانُ، فعسَى أن لا يَقَعَ في وجودِه شَكٌّ، لا بِسَبَبِ مفهومِه، بل بِسَبَبِ الإحساسِ بِجُزئيّاته[٢٧].

هكذا، يُرسِّخُ ابنُ سِينا، مُتابِعًا في ذلك الفارابيَّ، التّمييزَ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجود». و«الوجودُ» في النّظامِ الميتافيزيقيّ شَيْءٌ لا يمكنُ أن يفسَّر بالطّبيعةِ الجوهَريّةِ لِـ «الماهِيّةِ» وَحْدَها. هو شَيْءٌ أكثَرُ مِن «ماهِيّة»، شَيْءٌ «زائدٌ» عليها.

ولا يمكنُ أن يُؤكَّدَ عَلَى نحوٍ كافٍ أنّ هذه الثُّنائيّةَ حَدَثٌ يَحدُثُ قَبْلَ كلِّ شَيْءٍ في مجالِ المفهوماتِ، عَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميِّ. والتّمييزُ المرسَّخُ هكذا نِتاجٌ لِتَحْليلٍ مفهوميٍّ لِلْحقيقةِ الوجوديّة، أي لِلأشياءِ الموجودةِ في الأعيان.

وهذه النّقطة أكثَرُ أهمّيّةً مِن أَجْلِ فَهْمٍ صَحيحٍ لِمَوقِفِ ابنِ سِينا؛ لِأنّه كثيرًا ما زُعِمَ أنّ ميتافيزيقا ابنِ سِينا «ماهِيَّوِيّةٌ essentialistic»[٢٨] في جوهَرِها. وهذه الرُّؤيةُ ناشئةٌ عن سُوءِ فَهْمٍ لِلْبِنْيةِ الأساسيّةِ لِفِكْرِه. وسُوءُ الفَهْمِ هذا تكرَّرَ ليس فقط في الغرب، بل أيضًا في الشّرْق.

٢٦- في شأنِ تفصيلاتٍ أكثرَ عن العلاقةِ بينَ «الماهِيّة» وعناصِرِها أو أجزائها المُقوِّمةِ (المُقوِّمات)، انظُرْ: ابن سِينا، الشّفاء، كتاب المَدْخَل (الإيساغوجي) (القاهرة، الأميريّة، ١٩٥٣م)، ص٣٤.

٢٧- المقطَعُ الكامِلُ موجودٌ في الإشاراتِ والتّنبيهات، ١، ص٢٠٢-٢٠٣ [الأصل]. وقد أثبتَ المؤلّف هنا الأَصْلَ العربيّ الذي نقَلْناه نحنُ إلى المَتْنِ مُستغنينَ عن التّرجمة [المترجم].

٢٨- مِن ذلك مَثَلًا إتّين جِلْسون في التّوماتيّة *Le thomisme*، الطّبعة الخامسة، (باريس، فرن ١٩٤٤م)، ص٥٨، حَيْثُ يُقارِنُ «ماهِيَوِيّةَ» ابن سِينا بالفلسفةِ الوجوديّة عندَ تُوما الأكْوينيّ.

ويمكنُ أن يُلاحَظَ، قَبْلَ كُلِّ شيءٍ، أنّ الموضوعَ الأوّلَ والأخيرَ لِجُمْلةِ التّفكيرِ الميتافيزيقيّ، عندَ ابنِ سِينا، هو «الموجودُ»، أي الشّيءُ العِيانيُّ الذي يكونُ موجودًا فِعْليًّا. والنِّظامُ الكامِلُ لِميتافيزيقاه هو تحليلٌ عَقْليٌّ لِبِنْيةِ هذه الحقيقةِ المباشِرة. وهو لا يبدَأُ مِن [١٤٩] «الماهِيّاتِ» بِما هي حقائقُ مُقدَّمةٌ في الأَصْلِ وعَلَى نحوٍ مُباشِر. ومِثْلَما يُلاحِظُ البروفسور فضل الرّحمن: «لا يَعُدُّ أوّليًّا الجوهرَ والوجودَ عُنصُرَيْنِ مُنفَصِلَيْنِ عَلَى نحوٍ مُتبادَلٍ ثمّ بعدَئذٍ يُحاوِلُ أن يُدمِجَهما، مِن خلالِ كيمياءَ ميتافيزيقيّة، في موضوع»[٢٩]. عَلَى النّقيضِ مِن ذلك، يَبدَأُ بالموضوعِ العَيْنيّ الملموسِ، ويُخضِعُه لِتَحليلٍ مفهوميٍّ، ويَجِدُ فيه عنصُرَيْنِ مُكوِّنَيْنِ: «الماهِيّة» و«الوجود». وفِعْلُ ذلك ليس هو تمامًا عَيْنَ تأكيدِ أنّ الموضوعَ العَيْنيَّ مُركَّبٌ فِعْليًّا مِن هذَيْنِ العنصُرَيْنِ. وانتِقادُ السُّهْرَوَرْدِيِّ يُوضَعُ في غيرِ مَحَلِّه تمامًا، حِينَ يقولُ إنّه إذا كان «الوجودُ» شيئًا آتِيًا مِن الخارج لِيحُطَّ عَلَى «الماهِيّةِ»، فإنّ تلك «الماهِيّةَ» عَيْنَها ستكونُ «موجودةً» قَبْلَ أن تُوصَفَ بِـ«الوجود». وهذا الانتقادُ يتوقّفُ عَلَى افتراضِ أنّ العلاقةَ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» هي عندَ ابنِ سِينا شَيْءٌ يَحدُثُ في العالَمِ الخارجيّ، أو المتجاوِزِ لِلْعقل، لِلْحقيقة. وهذا، في أيّةِ حالٍ، ليس الموقفَ الذي اتّخذَه ابنُ سِينا.

والأَصْلُ المباشِرُ لِسُوءِ الفَهْمِ هنا يَكمُنُ، فيما نتصوَّرُ، في نَظَريّةِ ابنِ سِينا الخاصّةِ عن «الطّبيعة» أو «الكُلِّيِّ الطّبيعيّ» التي يَعْرِضُها في سِياقِ مَسْألةِ الكُلّيّات. إنّه كِفاحُه في شأنِ أنّ كُلَّ «ماهِيّةٍ» تَسْمَحُ بِأن تُتأمَّلَ في ذاتِها، «بِما هي تلك الماهِيّةُ»، أو «مِن حَيْثُ هِيَ هِيَ». و«الماهِيّةُ» في هذا المَظْهَرِ ليسَتْ واحِدةً

٢٩- الورقةُ المذكورةُ قَبْلُ عن: الجوهرُ والوجودُ عندَ ابن سِينا *Essence and Existence in Avicenna*, p. 13.

ولا مُتعدِّدةً، ليسَتْ كُلّيّةً ولا جُزْئيّةً، ليسَتْ «موجودةً» ولا «غيرَ موجودة». إنّ «ماهِيّةَ» الإنسانِ، مَثَلًا، هي «الإنسانُ»، خالِصًا وبسيطًا، لا أكثرُ ولا أقلُّ، ومُحتَواها هو تَمامًا ما يُقدِّمُه تعريفُ «الإنسان». وهي فوقَ التّمييزِ بينَ «الوجودِ» و«اللّاوجودِ». و«الماهِيّةُ» في حالةٍ كهذه تُدْعَى «الطّبيعةَ» أو «الكُلّيَّ الطّبيعيَّ»، ولِأنّها في ذاتِها حِياديّةٌ إزاءَ «الوجود» [١٥٠] و«اللّاوجودِ»، يمكنُ أن تُوصَفَ بِـ «الوجودِ» وتتحوّلَ إلى «ماهِيّةٍ» موجودةٍ فِعْليًّا في الأعيانِ أو في العقل.

وما هو أكثَرُ أهمّيّةً في شأنِ هذه النّظَريّةِ هو الآتي: لا يُؤكِّدُ ابنُ سِينا أنّ «الماهِيّاتِ» موجودةٌ فِعْلًا في مِثْلِ هذه الحالةِ المُصَفّاةِ في عالَمِ الحقيقةِ الموضوعيّةِ العِيانيّة. ومِثْلُ هذا التّأكيدِ سَيتضمّنُ الفَرْضيّةَ المُنافيةَ لِلْعقلِ التي تذهَبُ إلى أنّ «الماهِيّةَ»، السّابقةَ لِـ «وجودِها»، «موجودةٌ» قَبْلُ بِطَريقةٍ أو بِأُخرى. ما يرغَبُ ابنُ سِينا في أن يقولَه هو أنّ العقلَ، حِينَ يُحلِّلُ شيئًا مادّيًّا، يستطيعُ أن يتأمّلَ «الماهِيّةَ» التي يَجِدُها فيه: ١- في حالةِ صَفاءٍ مُطْلَقٍ بعيدًا عن كُلِّ التّقييداتِ الخارجيّة، مِثْلَما يستطيعُ أن يتأمّلَ «الماهِيّةَ» نفسَها، و٢- بِقَدْرِ ما تُحقَّقُ في الأعيانِ في صُورةِ أشياءَ فَرْديّةٍ، و٣- بِقَدْر ما تُتصوَّرُ في العقل. وهو يُسمِّي هذه المظاهِرَ الثّلاثةَ لِـ «الماهِيّةِ» نفسِها الطّرائقَ الثّلاثَ لِرُؤيةِ الماهِيّة[٣٠] (الاعتباراتِ الثّلاثةَ - بالعربيّة). وكلمةُ «اعتبار» (والجَمْعُ: اعتباراتٌ) تعني طَريقةً ذاتيّةً لِلنّظَرِ إلى الشَّيْءِ، شيئًا يُنتَجُ أو يُوضَعُ بِوَساطةِ العَمَلِ التّحليليّ لِلْعقل. هي مَظْهَرٌ لِشَيءٍ يَظْهَرُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ في الذّات subject ثُمّ يُسقَطُ عَلَى الشّيءِ نفسِه كما إذا كان مَظْهَرًا موضوعيًّا لِلشّيء. وفي حالِنا الرّاهِنة، الاعتبارُ الأكثَرُ أساسيّةً - لِأنّه

٣٠- الشِّفاء، كِتاب المدخَل، في المرجع المُشارِ إليه، ص١٥.

الأَصْفَى - مِن بَينِ الاعتباراتِ الثّلاثةِ لِ «الماهِيّة» هو «الماهِيّةُ» بِما هي «طبيعةٌ»، أو «كُلٌّ طبيعيٌّ».

ويُحاوِلُ ابنُ سِينا أن يُثبِتَ أنّه إلى «الماهِيّةِ» في مِثْلِ هذه الحالة، ينبغي أن «يُضافَ» «الوجودُ» مِن الخارج؛ ابتغاءَ أن يُعادَ إنشاءُ الموضوعِ المادّيّ في كَمالِه الأَصْليّ. وسيكونُ واضِحًا الآنَ أنّ هذا كُلَّه لا يَحدُثُ إلّا عَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميّ. التّمييزُ بَينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» هو عندَ ابنِ سِينا تمييزٌ مفهوميٌّ.

وفي شأنِ المظهَرِ الكَلاميِّ لِمَسألةِ «الوجودِ»، أي المظهَرِ الذي يتعلّقُ بِالخَلْقِ أو الإيجادِ، ما قِيلَ عن موقفِ الفارابيّ ينطبِقُ تمامًا عَلَى فِكْرِ ابن سِينا.

[١٥١] مِن الوِجْهةِ العَمَليّةِ، الحَلُّ نفسُه يمكنُ أن ينطبِقَ عَلَى مُشكِلةٍ مُهمّةٍ أُخرى هي عُرْضةٌ لِأَن تُنتِجَ، وأنتجَتْ تاريخيًّا، النّوعَ نفسَه مِن سُوءِ الفَهْم. المسألةُ تتعلّقُ بِنَظَريّةِ ابن سِينا الذّائعةِ الصِّيتِ في شأنِ «الإمكانيّة». فَمِثْلَما هو مُتعارَفٌ، في تفكيرِ ابنِ سِينا، الانقِسامُ الأكثَرُ أصالةً لِ «الموجودات» هو الانقِسامُ عَلَى فِئتَي: «الموجودِ الواجِبِ» و«الموجوداتِ المُمْكِنة». و«الموجودُ الواجِبُ» الذي هو «الوجودُ» نفسُه إنّما هو المُطْلَقُ the Absolute أو اللهُ [تعالى]، أمّا الأشياءُ الأُخَرُ جميعًا فهي «موجوداتٌ مُمْكِنةٌ». و«الموجودُ المُمْكِنُ» شَيءٌ هو في ذاتِه غيرُ مُتحيِّزٍ لِأيٍّ مِن «الوجودِ» و«العَدَمِ» في معنَى أنّه: يمكنُ أن يكونَ ويمكنُ ألّا يكونَ. «الموجودُ المُمْكِنُ»، ابتغاءَ أن يُوجَدَ فِعْليًّا، ينبغي أن يَظفَرَ بِ «الوجودِ» مِن الخارج. والوَضْعُ هو، هكذا، الشَّيءُ نفسُه الذي يتعلَّقُ بِحالِ «الكُلِّيِّ الطّبيعيّ». وسَنعودُ إلى مسألةِ «وجودِ» الموجوداتِ المُمْكِنةِ مِن زاويةٍ مختلفةٍ نِسْبيًّا، في الفَصْلِ السّادس.

الفصل الخامس

سَبْقُ الوجودِ لِلْماهِيّة

ثُنائيّةُ «الوجودِ» و«الماهِيّةِ التي أدخلَها في الفلسفةِ الإسلاميّةِ الفارابيُّ وابنُ سِينا بالطّريقةِ التي وصَفْناها في الصّفحاتِ السّابقة، صارَتْ جُزْءًا مِن تَقْليدِ الفلسفةِ المدرسيّة الرّاسخ، الشّرقيّةِ والغربيّة. وفي الشّرْقِ والغَرْبِ كِلَيهما كانَتْ هذه الثُّنائيّةُ المصدرَ لِعَدَدٍ مِن المسائلِ الفلسفيّة. وإحدى هذه المسائلِ مسألةُ «الأَصالةِ»، أي السّؤالُ: أيٌّ مِن هذَيْنِ الاثنَيْنِ «أَصِيلٌ»؟- وإذ يُصاغُ السّؤالُ بِطريقةٍ أكثَرَ دِقّةً، يمكنُ أن يُعْلَنَ: أيٌّ مِن هذَيْنِ له حقيقةٌ مُطابِقةٌ في العالَمِ الخارجيِّ: «الوجودُ» أو «الماهِيّةُ»؟- حتّى إنّ المرءَ رُبَّما يَسألُ عَمّا إذا كان الاثنانِ لَيْسا «أَصِيلَيْنِ» عَلَى نحوٍ مُتساوٍ. وضِدُّ «الأصيلِ» هو «الاعتباريُّ» الذي يعني «المفروضَ عَقْليًّا»، أي فِكْرةً أو مفهومًا ليس مُستَمَدًّا مُباشَرةً وفي المقامِ الأوّلِ مِن جزءٍ خارجيٍّ متعيِّنٍ مِن الحقيقة[1]. وتَبَعًا لِذلك، إذا كان واحِدٌ فقط مِن هذَيْنِ أصيلًا، فسيكونُ الثّاني لِزامًا «اعتباريًّا».

[١٥٣] ونَحسَبُ أنّ المُناقَشةَ التي طُوِّرَتْ في الفَصْلِ السّابقِ أوضحَتْ كيفَ أنّ القُدْرةَ التّحليليّةَ لِلْعقلِ تُدرِكُ عنصُرَيْنِ في كُلِّ شَيْءٍ مُتعيِّنٍ: «الوجودَ»

١- معنَى كلمةِ «اعتبار»، التي مِنها اشتُقّ «اعتباريّ»، شُرِحَتْ مؤقّتًا قريبًا مِن نِهايةِ الفَصْلِ السّابقِ. وسيُقالُ أكثرَ عنها حاضِرًا.

و«الماهِيّةَ». وتتضمّنُ المُناقَشةُ أنّ هذَيْنِ العنصُرَيْنِ الموجودَيْنِ في شَيءٍ مُتعيَّنٍ، والمُستمَدَّيْنِ مِنه، لَيسا إلّا فِكْرَتَيْنِ أو مفهومَيْنِ. وتتعلّقُ مسألتُنا بِعَلاقةِ هذَيْنِ المُنتَجَيْنِ لِلْعقلِ بِالبِنْيةِ الوجوديّةِ الأساسيّةِ لِلشَّيْءِ الأصْليِّ الذي استُمِدّا مِنه. فهل يحتوي الشَّيْءُ الأَصْليُّ في الأَعْيانِ في بِنْيتِه الوجوديّةِ عَلَى «حقيقتَيْنِ» مختلفتَيْنِ مُطابقتَيْنِ لِهذَيْنِ المفهومَيْن؟- أو هل الشَّيءُ الأصْليُّ له «حقيقةٌ» واحِدةٌ فقط مُطابقةٌ مُباشَرةً لِأحَدِ المفهومَيْنِ، والمفهومُ الآخَرُ ليس له «حقيقةٌ» مُطابِقةٌ له مُباشَرةً؟- وإذا كان الأمْرُ كذلك، فعَنْ أيٍّ مِنهما يكونُ هذا صَحيحًا؟

ولِهذَيْنِ السُّؤالَيْنِ، قدّمَ تاريخُ الفِكْرِ بعدَ ابنِ سِينا ثلاثَ إجاباتٍ:

١- «الوجودُ» و«الماهِيّةُ» كِلاهما أصيلٌ.

٢- «الوجودُ» وَحْدَهُ أَصيلٌ، و«الماهِيّةُ» اعتباريّةٌ.

٣- «الماهِيّةُ» فقط أَصيلةٌ، و«الوجودُ» اعتباريٌّ.

الموقِفُ الأوّلُ صَعْبٌ الدّفاعُ عنه - وسَبَبُ ذلك سيُقدَّمُ حاضِرًا - والحقيقةُ أنّه لا فيلسوفَ بارزًا قد اتّخذَ هذا الموقِفَ. الاستثناءُ الوحيدُ يُقالُ إنّه الشَّيخُ أحمدُ الأحسائيّ[٢] (ت ١٨٢٦م)، وهو مُعاصِرٌ لِلسَّبْزَواريّ، والمؤسِّسُ لِمَدْرسةٍ مشهورةٍ معروفةٍ بـ «الشَّيْخيّة».

الموقِفُ الثّاني المُسمَّى «أصالةَ الوجودِ» دافعَ عنه عَلَى نحوٍ مُنظَّمٍ مُلّا صَدْرا (ت ١٦٤٠م). السَّبْزَواريُّ أيضًا دافعَ بِقُوّةٍ عن هذه الفَرْضيّة. وبينَ عَصْرَيّ

٢- انظُرْ مَدخَلَ إمام زاده الأصفهانيّ لِكتابِ «حكمتِ بو على سينا» لِحائري المازَنْدَرانيّ، ٣ (طهران، سهامى، ١٣٧٧هـ)، ص١٣، ١٦. وهو يقولُ إنّ الموقفَ الذي اتّخذَه الشّيخُ أحمد الأحسائي رُبّما يكون راجعًا إلى لَبْسٍ عندَ الأحسائيّ بينَ «الوجود» - «الماهِيّة» و«الصُّورة» - «المادّة».

السَّبْزَواريّ، يمكنُ عَدُّ مُلّا علي الزّنيوزيّ[٣] (ت ١٨٨٩/٩٠م) نَصيرًا جديرًا بِالذِّكْرِ لِهذه الفَرْضيّة.

[١٥٤] المُمثِّلُ الأكثرُ شُهْرةً لِلْموقِفِ الثّالِثِ هو بِإجماعِ الآراءِ يحيى السُّهْرَوَرْدِيُّ (ت ١١٩١م). وجَديرٌ بِالمُلاحظةِ أنّ مُعلِّمَ مُلّا صَدْرا، مِير داماد (ت ١٦٣١هـ) تبنَّى الرّأيَ نفسَه. وفي الوقتِ الحاضِرِ، دافعَ عن «أصالةِ الماهِيّةِ» بِقُوّةٍ حائري المازَندرانيُّ[٤].

ويمكنُنا عَلَى نحوٍ مُلائمٍ البَدْءُ بِمُناقشةِ هذه المسألةِ بِالتّذكيرِ بأنّ كلمةَ «ماهِيّة» في الفلسفةِ الإسلاميّة تُستعمَلُ بِمعنَيَيْنِ مختلفَيْنِ: ١- ماهِيّةٌ «بِالمعنَى الخاصِّ» تُشيرُ إلى ما يُقدَّمُ في الإجابةِ عن السّؤال عن الشَّيْءِ: «ما هُوَ؟»، والتّعبيرُ «ما هُوَ» أو «ما هي» هو المَصْدَرُ لِكلمةِ «ماهِيّة» في هذا المعنى؛ و٢- ماهِيّةٌ «بِالمعنَى العامِّ» تُشيرُ إلى ذلك الذي به يكونُ الشَّيءُ ما هُوَ، أي عَيْنِ «حقيقةِ» الشّيء، ومَصْدَرُ كلمةِ «ماهِيّة» في هذا المعنى الثّاني هو التّعبيرُ «ما بِهِ هُوَ هُوَ»[٥].

و«الماهِيّةُ» في المعنَى العامِّ، أي في معنَى «الجَوهَر essence»، ليسَتْ مُضادّةً لِ «الوجودِ»، لِأنّ «الوجودَ» نفسَه له «جَوْهَرٌ» في هذا المعنى. بل، وَفْقًا لِأولئك الذين يتبنَّونَ موقِفَ أصالةِ «الوجودِ»، «الوجودُ» له سَبْقٌ لِكُلِّ شَيْءٍ آخَرَ

٣- في كتابه «بدائع الحِكَم» (بِالفارسيّة، عَلَى الحَجَر).

٤- في كتابه «حكمتِ بو علي سينا»، ١، ص٣٦٤-٣٧٥؛ ص٣٨٥، حَيثُ يهاجِمُ السَّبْزَواريَّ؛ و٢، ص٣٥٢-٤٠٠.

٥- ابتغاءَ تمييزِ إحداهما عن الأُخرى، أترجِمُ عادةً الأولى بِ «الماهِيّة quiddity»، والثّانية بِ «الجوهر essence» [الأصْل].

في امتلاكِ «جوهر»؛ لِأنّه «الحقيقيُّ» في المعنَى الأكمَلِ والمُطْلَقِ.

«الماهِيّةُ» في المعنَى الخاصّ أو «quiddity»، عَلَى النّقيضِ مِن ذلك، تنتصِبُ تمامًا مُضادّةً لِـ «الوجود». هي تُطابِقُ مفهومَ ابنِ سِينا لِـ «الكُلّيِّ الطّبيعيّ» الذي أُوضِحَ في الفَصْلِ السّابِقِ. و«الماهِيّةُ» في هذا المعنَى هي التي تُناقَشُ في مسألةِ الأصالة. والسَّبْزَواريُّ وأولئك الذينَ يَشْرَكونَه الرّؤيَةَ نفسَها يُؤكِّدونَ أنّ «الوجودَ» أَصيلٌ، أمّا «الماهِيّةُ» في هذا المعنَى فهي اعتباريّةٌ.

وبِهذا الفَهْمِ التّمهيديّ دَعْنا نختصِرِ المُناقَشةَ. نحنُ أمامَ شيءٍ مُتعيِّن - «موجود» - وليَكُنْ حَجَرًا. يُحلِّله عقلُنا إلى جِزأَيْنِ: ١- «كَوْنُ الشَّيء حَجَرًا» أو «الحَجَرِيّة» و٢- كَوْنُه مُحقَّقًا مُتعيِّنًا. الأوّلُ هو «الماهِيّةُ» التي بِها يُميِّزُ الشَّيْءُ عن الأشياءِ الأُخَرِ جميعًا، بينَما الثّاني هو «الوجودُ» الذي به يُجعَلُ الشّيءُ مُتعيِّنًا وحقيقيًّا والذي يشترِكُ فيه معَ «الموجوداتِ» الأُخَرِ جميعًا. وهكذا نحصُلُ مِن شَيْءٍ مُتعيِّنٍ واحِدٍ عَلَى مفهومَيْنِ مختلفَيْن.

وواضِحٌ أنّ هذَيْنِ المفهومَيْنِ اللّذَيْنِ في أذهانِنا يكونُ كُلٌّ مِنهما مختلِفًا عن الآخَرِ، يَرْجِعانِ إلى شيءٍ واحِدٍ في العالَمِ الخارجيّ. ونَتكلّمُ بِلُغةِ المنطِقِ فنقولُ إنّ هذَيْنِ المفهومَيْنِ يُقدِّمانِ مُسْنَدَيْنِ مختلِفَيْنِ يمكنُ أن يُسنَدا إلى المسنَدِ إليه نفسِه، أي الشَّيْءِ المُتعيِّنِ الأَصْليّ. وهكذا في شأنِ الحَجَرِ الذي أمامَنا نقولُ:

«هذا (الشَّيْءُ) حَجَرٌ» - في الإشارةِ إلى «ماهِيّته».

«هذا (الحجرُ) يُوجَدُ («موجودٌ») - في الإشارةِ إلى «وجودِه».

ولِأنّ المسنَدَ إليه في هاتَيْنِ الجُمْلتَيْنِ الخبَريَّتَيْنِ هو عَيْنُه، يكونُ واضِحًا أنّ الشَّيءَ المُتعيِّنَ الذي يُمثِّلُه هو كَيْنُونةٌ واحِدةٌ، كُتْلةٌ وجوديّةٌ لا انقسامَ فيها. ولِأنّه، في أيّةِ حالٍ، يمتلِكُ مُسْنَدَيْنِ مختلفَيْنِ، يكونُ واضحًا أيضًا أنّ الشَّيْءَ المفرَدَ له

في ذاتِهِ مَظهَرانِ مختلِفانِ. والآنَ المسألةُ التي تَبرُزُ هنا هِيَ: هل يُشيرُ هذانِ المَظْهَرانِ لِلشّيءِ المُتعيِّنِ إلى «حقيقتَيْنِ «مختلفتَيْنِ؟- أم هل واحِدٌ منهما فقط له «حقيقةٌ» مُطابِقةٌ، مهما يمكنُ أن تكونَ؟- مِن المُستحيلِ أنّ الاثنَيْنِ كِلَيهما ينبغي أن يكونا غيرَ «حقيقِيَّيْنِ» في الوقتِ نفسِه. وإن كانَتِ الحالُ كذلك، فإنّ الشَّيْءَ المُتعيِّنَ سيفقِدُ «حقيقتَه» تمامًا، وفي تلك الحالِ لن يكونَ هناك شَيْءٌ «حقيقيٌّ» في العالَم.

ومُستحيلٌ بِالقَدْرِ نفسِه أنّ هذَيْنِ المظهَرَيْنِ ينبغي أن يكونا «حقيقيَّيْنِ» في الوقتِ نفسِه؛ لِأنّ «حَجَرِيّةَ» الحَجَرِ و«وُجودَه» سيُشيرانِ إلى «حَقيقتَيْنِ» مختلفتَيْنِ مُستقِلٍّ كُلٌّ مِنهما عن الأُخرى. وإن كان كُلٌّ مِنهما حقيقيًّا، فإنّ الحَجَرَ لَن يكونَ عَلَى الحقيقةِ [١٥٦] كَيْنُونةً مُفْرَدةً أو وجودًا مُستقِلًّا، بل يكونُ مُركَّبًا مِن شيئَيْنِ. ويعني ذلك أنّ الحَجَر في صَميمِ كَوْنِه «واحِدًا» سيكونُ «شَيْئَيْنِ» مُختلفَيْنِ. وفي حالِ شيئَيْنِ، هما «حقيقتانِ» مُتعيِّنتانِ مُستقِلّتانِ، سيُؤلِّفُ مُركَّبٌ مِن الاثنَيْنِ، كما يقولُ السَّبْزَواريُّ، وَحْدةً مِثْلَ وَحْدةِ حَجَرٍ وإنسانٍ وُضِعَ أحَدُهما إلى جانِبِ الآخَر. و«الوجودُ» سيتوَقّفُ حِينَئذٍ عن أن يكونَ عَيْنَ تحقُّقِ «الماهِيّةِ»؛ لِأنّه عَلَى هذا الافتراضِ ستمتلِكُ «الماهِيّةُ» نفسُها تحقُّقَها الخاصَّ و«وجودًا» آخَرَ.

ولِأنّ «الوجودَ» و«الماهِيّةَ»، كما تُظهِرُ هذه المُناقَشةُ، لا يمكنُهما أن يكونَا «أَصِيلَيْنِ»، نَجِدُنا مضطَرِّينَ إلى القولِ إنّ واحِدًا مِنهما فقط «أَصيلٌ»، والآخَرَ «اعتباريٌّ». وهذا تقريبًا مُؤكَّدٌ. ومسألتُنا، تَبَعًا لِذلك، هي الآنَ أن نُقرِّرَ: أيُّهما أصيلٌ، وأيُّهما اعتباريٌّ. وحَوْلَ هذه المسألةِ انقسَمَ الفلاسفةُ المُسْلِمونَ عَلَى مُعَسْكرَيْنِ مُتضادَّيْنِ تمامًا.

ودَعنا نُعِدْ إلى الأذهانِ مَرّةً أُخرى أَنّنا حِينَ نقولُ إنّ مفهومًا أَصيلٌ، لا نعني

أنّ المفهومَ نفسَه «حقيقيٌّ». ما يُقصَدُ إليه هو أنّ المفهومَ المقصودَ، له «حقيقةٌ» مُطابِقةٌ في عالَمِ ما وَراءَ العقلِ، أو العالَمِ الخارجيّ، أوّليًّا وجوهَرِيًّا. وهذه العِبارةُ الأخيرةُ، «أوّليًّا وجَوهَرِيًّا» مُهِمّةٌ؛ لِأنّه حتّى المفهومُ الذي هو «اعتباريٌّ» يُشيرُ إلى «حقيقةٍ» ثانَويًّا وعَرَضِيًّا. ولِهذا، حِينَ نقولُ عن حَجَرٍ مُتعيِّنٍ محسوسٍ أمامَ أعيُننا: «إنّه حَجَرٌ» («ماهِيّةٌ») و: إنّه «يُوجَدُ» («وجود»)، تكونُ المسألةُ أن نَعْرِفَ تمامًا لِأيٍّ مِن هذَيْنِ المفهومَيْنِ تكونُ الحقيقةُ الخارجيّةُ لِلْحَجَرِ مُطابقةً بِطريقةٍ أوّليّةٍ وجوهريّةٍ، وليس بِطريقةٍ ثانَويّةٍ وعَرَضيّة.

وأولئك الذينَ يتبنَّوْنَ موقِفَ أصالةِ «الوجودِ» يُؤكِّدونَ أنّ مفهومَ «الوجودِ»، وليس مفهومَ «الماهِيّةِ»، هو الذي لَدَيهِ مُطابِقٌ في العالَمِ الخارجيّ. وهذا يعني أنّ المُطابِقَ الخارجيَّ لِلْمُرَكَّبِ العقليِّ «ماهِيّة + وجود» ليس إلّا «الوجودَ» في الصُّوَرِ الظّاهريّةِ المتنوِّعةِ والمختلفة. وهذه الصُّوَرُ، التي يتأمّلُها العقلُ في «ماهِيّاتٍ» مستقلّةٍ، ليسَتْ [١٥٧] عَلَى الحقيقةِ إلّا أشكالًا كثيرةً جدًّا لِ «الوجود». ومِثْلَما سَنَرى أكثرَ بِالتّفصيلِ في الفصلِ الآتي، «الماهِيّاتُ»، في هذه الرُّؤية، تقييداتٌ أو تحديداتٌ حقيقيّةٌ لِ «الوجود». ليسَتْ إلّا تعديلاتٍ لِ «الوجودِ» الكُلِّيّ التّخلُّلِ والانتشار. و«الوجودُ» نفسُه موجودٌ في كُلِّ مكانٍ. وهو يملأُ عالَمَنا بِغَيْرِ أن يتركَ أيَّ فَراغ. لكنّه، لِنَقُلْ هكذا، شيءٌ ذو بِنْيةٍ مَرِنةٍ وَلَدِنةٍ عَلَى نحوٍ مُفرِطٍ extremely elastic and plastic structure. وهو يُظهِرُ نفسَه تحتَ صُوَرٍ مختلفةٍ إلى ما لا نِهايةَ له: إنسان، حَجَر، مائدة، إلخ. وهذه الصُّوَرُ مختلِفٌ بعضُها عن بعضٍ تمامًا. والإنسانُ بِما هو «إنسانٌ» مختلِفٌ عن الحَجَرِ بِما هو «حَجَرٌ». وبِقَدْر ما هي، في أيّةِ حالٍ، تعديلاتٌ داخليّةٌ أو أشكالٌ لِ «حقيقةٍ» مُفْرَدةٍ واحِدةٍ تُدعَى «الوجودَ»، هِيَ جوهريًّا الشَّيْءُ نفسُه. الاختلافاتُ الجديرةُ

بِالمُلاحَظةِ بينَ الأشياءِ المختلِفةِ هي في التّحليلِ النّهائيّ مسألةُ دَرَجاتٍ. ووِجْهةُ النّظَرِ هذه معروفةٌ عُمومًا تحتَ اسْمِ «الوَحْدةِ المُتعاليةِ لِلْوُجود» (وَحْدة الوجود). ولا داعيَ لِلْعَجَبِ مِن أنّ فلاسِفةَ الحِكْمةِ مِن هذه المدرسةِ والصُّوفيّةَ يَتّفقونَ في أَمْرِ أصالةِ «الوجود».

وفي هذه الرُّؤية، الحُكْمُ الإسناديُّ: «هذا حَجَرٌ»، نوعٌ مِن مُحاكاةٍ عقليّةٍ لِلْوَضْعِ الخارجيِّ الذي تتجلّى فيه حقيقةُ «الوجودِ» الكُلّيّةُ الانتشارِ عندَ هذه البُقعةِ الخاصّةِ تحتَ هذه الصُّورةِ الخاصّةِ التي يُعوِّدُ عَقْلُنا عَلَى اعتبارِها «الحَجَريّةَ». وإذ يُنظَرُ إلَيها بِهذه الطّريقةِ، لا تكونُ «الماهِيّةُ» - «الحَجَريّةُ» في حالتِنا الحاضِرة - إلّا «ظاهِرةً phenomenon» في المعنَى الحَرْفيِّ لِلكلمة. وتبدو تمتلِكُ وجودًا مُستقِلًّا مُجسَّمًا خاصًّا بها، لكنْ عَلَى الحقيقةِ هي شيءٌ سَلْبيٌّ؛ في ذاتِه هو «عَدَمٌ».

وحِينَ نُصْدِرُ حُكْمًا وجوديًّا عَلَى الحَجَرِ نفسِه فنقولُ: «الحَجَرُ موجودٌ»، يُزاوِلُ المُسْنَدُ إليه - الحَجَرُ - إيجابيًّا فِعْلَ وجودِه *(actus essendi)* في عُقولِنا في مُحاكاةِ الوَضْعِ الخارجيّ الذي فيه يُزاوِلُ الشَّيءُ المُستقِلُّ في الظّاهِرِ فِعْلَ وجودِه. وعَلَى الحقيقةِ، في أيّةِ حالٍ، «الوجودُ» نفسُه هو الذي يُزاوِلُ فِعْلَه الخاصَّ مِن خِلالِ واحِدٍ مِن أشكالِه الخاصّة.

[١٥٨] وقد رُسِّخَتْ فَرْضيّةُ أصالةِ «الوجودِ»، كما حُدِّدَتْ هنا، في صُورةِ المبدَأ الأعلى لِلميتافيزيقا لِأوّلِ مَرّةٍ في تاريخِ الفلسفةِ الإسلاميّة بِجُهودِ مُلّا صَدْرا. ومِن غيرِ الصَّعْبِ أن نَجِدَ الفِكْرةَ مُعبَّرًا عنها ضِمْنًا في كتاباتِ آخَرينَ سَبقُوا مُلّا صَدْرا مِثْلِ ابنِ سِينا والطُّوسيّ وآخَرين. وإذ صِيغَتْ عَلَى نحوٍ واضحٍ ونُفِّذَتْ بِطريقةٍ واعيةٍ ومُنظَّمةٍ، صارَتْ مبدَأً قادرًا عَلَى تحويلِ البِنْيةِ الكُلّيّةِ لِلْميتافيزيقا مِن الأرسطيّة إلى شَيْءٍ غيرِ أرسطيٍّ جوهريًّا. ويذهَبُ البروفسور هنري كوربن

Henri Corbin إلى حَدٍّ أن يقولَ إنّ تَرْسيخَ هذه الفَرْضيّةِ في صُورةِ المبدَأ الميتافيزيقيّ الأعلى، كان «ثورةً» قام بها مُلّا صَدْرا. والتّصريحُ صَحيحٌ بِشَرْطِ ألّا نفهَمَ مِنه أنّ كُلّيّةَ الميتافيزيقا الإسلاميّةِ السّابقةِ لِمُلّا صَدْرا، مُشتمِلةً عَلَى ميتافيزيقا ابنِ سِينا، كانَتْ عَلَى نحوِ غيرِ مشروطٍ «ماهِيَوِيّةً essentialistic». وبعيدًا عن هذا التّوصيف، يكونُ صحيحًا القولُ إنّ الفِكْرَةَ غلبَتْ عَلَى البِنْيةِ الكُلّيّةِ لِتفلسُفِ مُلّا صَدْرا، وعمِلَتْ عَمَلَ الأساسِ الذي بَنَى عليه نِظامًا ضَخْمًا لِلْميتافيزيقا.

ومِن المُثيرِ أن نَلحظَ أنّ مُلّا صَدْرا، الذي صار المُمثِّلَ لِفَرْضيّةِ أصالةِ «الوجودِ»، كان في أيّامِه الأولى نَصيرًا مُتحمِّسًا لِلْفَرْضيّةِ المُضادّةِ، مِثْلَما يقولُ هو نفسُه(٦):

> **في الأيّامِ الأولى اعتدتُ عَلَى أن أكونَ مُدافِعًا مُتحمّسًا عن فَرْضيّةِ أنّ «الماهيّاتِ» أصيلةٌ و«الوجودَ» اعتباريٌّ، إلى أن هَداني ربّي وهَيّأ لي أن أرى بُرْهانَه. ثُمّ عَلَى حِينِ غِرّةٍ، فُتِحَتْ عينا قلبي فرأيتُ بوضوحٍ تامٍّ أنّ الحقيقةَ كانَتِ النّقيضَ تمامًا لِما اعتقدَه الفلاسِفةُ عَلَى العُموم. فالحَمْدُ لِلّه الذي، بِنُورِ الشّهودِ، نَقَلَني مِن ظُلْمةِ الفِكْرةِ الباطِلةِ وثَبّتَني بِرُسوخٍ عَلَى الفَرْضيّةِ التي لَنْ تتغيّرَ لا في هذه الدّنيا، ولا في الآخِرة.**
>
> **[١٥٩] ونتيجةً لِذلك (أعتقدُ الآنَ أنّ) «الوجوداتِ»(٧) «حقائقُ» أوّليّةٌ، أمّا «الماهِيّاتُ» فهي «الأَعْيانُ الثّابتةُ permanent archetypes» التي ما شَمّتْ رائحةَ «الوجود»(٨). «الوجوداتُ» ليسَتْ إلّا حُزَمَ نُورٍ أشَعّها النُّورُ الحقُّ**

٦- المشاعر، ص٣٥، رقم ٨٥.

٧- جَمْعُ «وجود»، في معنَى الصُّوَرِ أو الأشكالِ المختلفة التي تتّخِذُها حقيقةُ «الوجود».

٨- يجيءُ تعبيرُ «الأعيانِ الثّابتة» مِن ابن عربيّ (ت ١٢٤٠م). وهو مُقابِلٌ عربيٌّ لِمُثُلِ أفلاطون، ويُطابِقُ ما يُسمِّيه الفلاسفةُ المَشّاؤونَ «الماهِيّاتِ». والعِبارةُ الوَصْفيّةُ «التي ما شَمّتْ رائحةَ الوجود» هي أيضًا لِابنِ عربيّ. ويعني بِذلك أنّ «الأعيانَ الثّابتةَ» نفسَها لَمّا تُحقَّقْ في عالَمِ الحقيقةِ الخارجيّة، معَ أنّها في نَظَرِ ابنِ عربيّ «موجودةٌ» في وَعْيِ المُطْلَق.

الذي هو الوجودُ القائمُ بِذاتِه عَلَى الإطلاق، إلّا أنّ كُلًّا مِنها يُميَّزُ بِعَدَدٍ مِن الخاصّيّاتِ الجوهريّةِ والمعاني العقليّةِ التي تُعْرَفُ بِ «الماهِيّات».

والشَّطْرُ الأخيرُ مِن هذا المقطَعِ يُوضِحُ موقفَه عَلَى نحوٍ أفضلَ مِن أيِّ وَصْفٍ طويل. و«الماهِيّاتُ» تُوصَفُ هنا بِ «المعاني العقليّة»، أي تلك الصّفاتِ الذّاتيّة التي يُدركُها عَقْلُنا في «الوجوداتِ» الخاصّةِ، ويستخلِصُنا مِنها؛ وهذه «الوجوداتُ»، مرّةً أُخرى، ليسَتْ إلّا تَقْييداتٍ جوهريّةً لِحقيقةِ الوجود. وهكذا، في هذه الرّؤية، «الماهِيّاتُ» هي العُنصُرُ المُبْعَدُ إلى الأقصى عن الحقيقةِ الحقيقيّة. وهي عندَ الظِّلالِ الأكثرِ تجريدًا تمامًا والانعكاساتِ الباهِتةِ لِلْحقيقة. وهذه الفِكْرةُ صاغَها عَلَى نحوٍ واضِحٍ مُلّا صَدْرا في عَدَدٍ مِن المواضِعِ في مؤلَّفاته. يقولُ مَثَلًا:

«الوجودُ» هو ما يكونُ في المَقامِ الأوّلِ حقيقيًّا في كُلِّ «موجودٍ»؛ هو «الحقيقةُ». كُلُّ شَيْءٍ غيرِ «الوجودِ» (أي «الماهِيّةِ») هو، عَلَى النّقيض، مِثْلُ الانعكاسِ، أو الظّلِّ، أو الصّورةِ المُطابِقةِ لِلأصل[٩].

«الوجودُ كَيْنُونةٌ قائمةٌ بِذاتِها فَذّةٌ، مَعَ حقيقةِ أنّ أنواعَها وأفرادَها مُختلِفٌ كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ فيما يَتّصِلُ بِ «الماهِيّةِ»، وأجناسُهُ وفُصولُه مُختلِفٌ [١٦٠] كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ مِن جِهةِ «الحَدِّ» و«الحقيقة». وله تَحقُّقٌ واحِدٌ ينطوي عَلَى مَقاماتٍ ودَرَجاتٍ، عاليةٍ وهابطة[١٠].

وواضِحٌ تمامًا مِن وَصْفِ مُلّا صَدْرا لِ «تَحوُّلِهِ» مِن الإيمانِ بِأصالةِ «الماهِيّةِ»

٩- المشاعر، ص٤، رقم ٤: «إنّه (أي الوجودَ) الأَصْلُ الثّابِتُ في كُلِّ موجود، وهو الحقيقةُ، وما عداه كعَكْسٍ وظِلٍّ وشَبَحٍ».

١٠- في المصدرِ السّابقِ نفسِه، ص٥، رقم٤:

«وإنّ الوجودَ كُلَّه، مَعَ تَبايُنِ أنواعِهِ وأفرادِه ماهِيّةً، وتَخالُفِ أجناسِه وفُصولِه حَدًّا وحقيقةً، جوهَرٌ واحِدٌ له هُوِيّةٌ واحِدةٌ، ذاتُ مقاماتٍ ودَرَجاتٍ عاليةٍ ونازلةٍ» [بِالعربيّة في الأصل].

إلى الرّأيِ النّقيضِ بِفَضْلِ هِدايةِ الرَّبّ، أي مِن خِلالِ إشراقٍ رُوحيٍّ باطنيٍّ، أنّ التّحوُّلَ لم يكُنْ مسألةً بسيطةً متمثِّلةً في إغفالِهِ رأيًا واستبدالِ غيرِه به. لم يكُنْ مُجرَّدَ تغيُّرٍ في النَّظَرِ العقليّ. كانَتْ أصالةُ «الوجودِ» قَناعةً فلسفيّةً انبثقَتْ في تَجْرِبةٍ شخصيّةٍ عَلَى مستوًى عَقْليٍّ مختلفٍ تمامًا عن ذلك المستوى الذي وقفَتْ عندَه قَناعتُه السّابقة. كان ذلك موقفًا فلسفيًّا له جَذْرٌ عميقٌ في تجربةٍ صُوفيّةٍ لِلْوجود. وفي هذا الاعتبار، كانَتْ مسألةُ أصالةِ «الوجود» النُّقطةَ التي تحقّقَتْ عندَها الفِكْرةُ الموجِّهةُ لِكُلِّ تَفَلْسُفه؛ وأعني هنا أنّ الصّوفيَّ الذي يفتقِرُ إلى القُدْرةِ عَلَى التّفكيرِ التّحليليِّ العقليّ ليس إلّا صُوفيًّا ناقِصًا imperfect mystic، مِثْلَما أنّ الفيلسوفَ المُفتقِرَ إلى العَيْشِ المباشِرِ لِلْحقيقةِ ليس إلّا فيلسوفًا ناقِصًا imperfect philosopher. وفي تجربةِ الوجودِ أدخلَ هذَيْنِ المظهَرَيْنِ لِلْحياةِ الرّوحيّةِ في اتّحادٍ تامٍّ. وقد تابَعَ السَّبْزَواريُّ بإخلاصٍ خُطا مُلَّا صَدْرا في هذا الأَمْر. ومِن جِهةِ أنّه صُوفيٌّ كان لا بُدَّ مِن أن يكونَ لَدَيْه وَعْيٌ تامٌّ لِحَقيقة أنّ الاستنتاجَ المنطِقيَّ ناشئٌ، مِثْلَما لاحظَ مَرّةً تُوما الأَكْوينيُّ عَلَى نحوٍ شديدِ الذّكاء، عن «خَلَلٍ ما في العقل» (defectus quidam intellectus)[١١]، أمّا مِن جِهةِ أنّه فيلسوفٌ فقد تَقيّدَ بِقُوّةٍ بمبدَأ البرهانِ العقليّ. وكِتابُه «شَرْحُ المنظومة» في الأعمِّ الأغلب، أو عَلَى سبيلِ الحَصْرِ تقريبًا، يُظهِرُ هذا المظهَرَ الثّانيَ لِتفكيره. ويُقدِّمُ السَّبْزَوارِيُّ أدِلّةً عقليّةً كثيرةً [١٦١] عَلَى أصالةِ «الوجود»، في الكتاب. وكالمُعتادِ، تُقدَّمُ أَدِلّتُه في صُورةٍ مختصَرةٍ عَلَى نحوٍ واضح. وسَنُثبِتُ هنا اثنَيْنِ مِنها بِطريقةٍ أقلَّ اختصارًا. الأوّلُ كما يأتي[١٢]:

١١- Contra Gentiles I, c. 57.

١٢- شَرْحُ المنظومةِ، الأبياتُ ٢٢-٢٣ بِشَرْحِه هو عليهما.

لو حَدَثَ، بَدَلًا مِن كَوْنِ «الوجودِ» أصيلًا، أَنْ كانَتِ «الماهِيّاتُ» أصيلةً، لَما كانَتْ هناك «وَحْدةٌ» حقيقيّةٌ مُمْكِنةُ التّصوُّرِ في العالَم. وغيابُ «الوحدةِ» الحقيقيّةِ سيستَلْزِمُ ضَرورةَ استحالةَ أيِّ فِعْلٍ عاديٍّ لِلْحُكْم. والصّورةُ العاديّةُ لِلْحُكْمِ، التي تُدعَى في الفلسفةِ الإسلاميّةِ «حَمْلَ شَيءٍ صِناعيّ»[١٣]، مَشروطةٌ بِالوَحْدةِ والتّنوّع. فحِينَ نُصْدِرُ حُكْمًا مِن قَبيلِ: «الإنسانُ كاتبٌ»، ينبغي أن يكونَ المُسْنَدُ إليه، «الإنسانُ»، والمُسْنَدُ، «كاتِبٌ»، مختلفًا كُلٌّ مِنهما عن الآخَر. فإنْ كانا الشَّيْءَ نفسَه تمامًا، فلا يمكنُ أن تحصُلَ بينَهما علاقةُ المُسْنَدِ إليه - المُسْنَد. لا بُدّ، في أيّةِ حالٍ، مِن أن يكونَ هناك اعتبارٌ ما يُوحَّدُ فيه الاثنانِ. وإن كانا مستقلَّيْنِ وكان كُلٌّ مِنهما مختلِفًا عن الآخَرِ في كُلِّ الاعتبارات، ولا علاقةَ البتّةَ بينَهما، استحالَ جَمْعُهما في وَحْدةِ المُسْنَدِ إليه - المُسْنَد.

ومَظهَرُ الاختلافِ أو الثُّنائيّةِ في هذا النّوعِ مِن الحُكْمِ يأتي مِن ناحيةِ «الماهيّة». والمُسنَدُ إليه في الجُمْلةِ الخَبَريّةِ مختلِفٌ عن المُسْنَدِ؛ لِأنّ مفهومَ «الإنسانِ» أو «ماهِيّته» يختلِفُ جوهريًّا عن مفهومِ «الكاتِبِ» أو «ماهِيّته». أمّا مَظهَرُ الوَحْدةِ وكَوْنِ الشّيئَيْنِ شيئًا واحِدًا فيأتي مِن جِهةِ «الوجودِ»، في معنى أنّ المُسْنَدَ «كاتِبٌ» موجودٌ خارجيًّا مِن خلالِ «الوجودِ» نفسِه الذي بِفَضْلِه يكونُ المُسْنَدُ إليه «الإنسانُ» موجودًا.

[١٦٢] إنّ *مفهومَ* «الإنسانِ» مختلِفٌ بِدِقّةٍ عن *مفهوم* «كاتب». وهذانِ المفهومانِ المختلِفانِ في بعضِ الحالات، في أيّةِ حالٍ، يتعلّقانِ بالشّيءِ نفسِه

١٣- في التّمييزِ بِالتّضادّ لِ «الإسنادِ الأوّليّ والجوهريّ» الذي يُمثَّلُ له بِجُمْلةٍ خبَريّةٍ مِثلِ: «الإنسانُ إنسانٌ»، أو: «الإنسانُ حَيَوانٌ عاقِلٌ». وهذا النَّمَطُ مِن الإسناد يُميِّزُ بِحقيقةِ أنّ المُسْنَدَ إليه والمُسْنَدَ مُتطابِقانِ تمامًا، ليس فقط مِن جِهةِ العالَمِ الخارجيِّ بل حتّى مِن جِهةِ كونِهما مفهومَيْنِ.

(المِصْداق) في العالَمِ اللّامفهوميِّ، أي الحقيقيّ، الذي فيه يكونُ حقيقيًّا أن نقولَ القولَيْنِ كِلَيهما: «هو إنسانٌ» و: «هو قادرٌ عَلَى الكِتابة». التّطابُقَ يُقدِّمُه «الوجودُ». «الوجودُ» هنا مِثْلَما هو في أيِّ مكانٍ آخَرَ هو في ذاتِه حقيقةٌ مُفرَدةٌ واحِدةٌ، وكِلا المُسْنَدِ إليه والمُسْنَدِ يُوجَدُ بِذلك. هذا «الوجودُ» نفسُه، معَ ذلك، له مَظهَرانِ أو مقامانِ مختلِفانِ؛ المُسْنَدُ إليه يُوجَدُ في واحِدٍ مِن هذَيْنِ المَقامَيْنِ، والمُسْنَدُ في الآخَر[١٤]. المُستلزَمُ الأوّلِيُّ لِ «حَمْلِ شَيْءٍ صِناعيٍّ»، أي ضَرورةُ أن تكونَ هناك وَحْدةٌ وثُنائيّةٌ في الوقتِ نفسِه، يُنفِّذُه تعاونُ «الوجودِ» و«الماهِيّات».

ومهما يكُنْ، فإنّ هذا ممكنٌ فقط عَلَى افتراضِ أنّ «الوجودَ» أَصِيلٌ. وعَلَى الافتراضِ المُضادّ، وهو أنّ «الوجودَ» اعتباريٌّ وأنّ كُلَّ ما يكونُ في العالَمِ الخارجيِّ هو «ماهِيّةٌ»، لن تكونَ هناك وَحْدةٌ حقيقيّةٌ مُحقَّقةٌ؛ لِأنّ «الماهِيّةَ» بِالتّعريفِ هي المبدَأ لِلتّعدُّدِ والاختلاف. «ماهِيّةُ» «الإنسانِ» ستكونُ موجودةً؛ «ماهِيّةُ» «الكاتِبِ» ستكونُ موجودةً؛ لكنْ بِانفصالِ أحَدِهما عن الآخَرِ، وبِاستقلالِ أحَدِهما عن الآخَر، حَيْثُ لا تكونُ هناك علاقةٌ وجوديّةٌ بينَهما. وعَلَى هذا الافتراض، «الوجودُ» الذي يُفترَضُ أن يُقدِّمَ مِثْلَ هذه العلاقةِ اعتباريٌّ، أي شَيْءٌ غيرُ حقيقيّ.

الدّليلُ العقلانيُّ الثّاني عَلَى أصالةِ «الوجود» الذي سنُثبِتُه، دَليلٌ يستلزِمُ «التّدَرُّجَ القِياسيَّ analogical gradation» أي «التّشقيقَ» في «الماهِيّة». ويُطوِّرُ الدّليلُ حولَ العلاقةِ بينَ «العِلّةِ» و«المعلولِ».

تأمَّلْ، مثلًا، حالةً تنتمي فيها «العِلّةُ» و«المعلولُ» إلى النّوعِ نفسه مِثْلِ نارٍ

١٤- قارِن بِ: تقي الآمُليّ، الدُّرَرُ الفَرائد، ١ (طهران، مركز نَشْر الكتاب، ١٣٧٧هـ) ص٣٩.

(أ) تُسبِّبُ نارًا أُخرى (ب). واضِحٌ هنا (أ) و(ب) تشترِكانِ [١٦٣] بِ «الماهِيّةِ» نفسِها، أي: النّاريّة. والآنَ لِأنّه، عَلَى افتراضِ أصالةِ «الماهِيّة»، لا يُوجَدُ شَيْءٌ حقيقيٌّ في العالَمِ الخارجيِّ إلّا «الماهِيّاتِ» - و«الوجودُ» اعتباريٌّ فقط - سيكونُ علينا أن نقبلَ أنّ «ماهِيّةَ» النّارِ (أ) هي العِلّةُ مِثْلَما أنّ «ماهِيّةَ» النّارِ (ب) هي «المعلولُ». أكثَرُ مِن ذلك، لِأنّ «العِلّةَ» عَلَى نحوٍ ثابتٍ لَدَيها ما يُعرَفُ بِالسَّبْقِ العِلّيِّ[١٥] لِ «المعلولِ»، ستكونُ «ماهِيّةُ» (أ) في النّاريّةِ سابقةً لِ «ماهِيّةِ» (ب) في النّاريّة. وعلَينا حِينَئذٍ أن نكونَ مُضطرّينَ إلى استنتاجِ أنّ «الماهِيّةَ» نفسَها «سابقةٌ» بِقَدْرِ ما هي في «العِلّةِ»، و«لاحقةٌ» بِقَدْرِ ما هي في «المعلولِ». وهذا مُساوٍ لِقَبولِ تدرّج قياسيٍّ «التّشقيقِ» في «ماهِيّةِ» النّار، أي إنّ «ماهِيّةَ» «النّارِ مُسَيطَرٌ علَيها مِن مَقامَيْنِ أو دَرَجتَيْنِ، دَرَجة «سابقة» ودَرَجة «لاحقة».

وعندَ أولئك الذين يُدافعونَ عن أصالةِ «الوجودِ»، مِثْلُ هذا الموقِفِ عَبَثيٌّ. «الماهِيّةُ» دائمًا هِيَ هِيَ: لا تقبَلُ أيّةَ تغييراتٍ. ومِثْلَما يقولُ أرسطو في كتابِ المقولات Categories[١٦]: «الإنسانُ» لا يمكنُ أن يكونَ «أكثرَ أو أقلَّ مِن إنسان»، سَواءٌ أتأمَّلْنا فَرْدًا خاصًّا في وقتَيْنِ مختلِفَيْنِ، أم قارنّاهُ بِإنسانٍ آخَر. وعَلَى النّحوِ نفسِه، الإنسانُ لا يمكنُ أن يكونَ «سابِقًا» أو «لاحِقًا» لِأيِّ إنسانٍ آخَر في «الإنسانيّةِ»، أي بِاعتبارِ «الماهِيّةِ».

وما يجعَلُ النّارَ (أ) «سابقةً» والنّارَ (ب) «لاحقةً» في علاقةِ «العِلّةِ» - «المعلولِ» ليس هو «ناريّةَ» (أ) و(ب)؛ لِأنّ صفةَ النّارِ أو النّاريّةَ واحِدةٌ حَيثُما

١٥- مِن ذلك مَثَلًا، أنّه حِينَ تُسبِّبُ حركةُ يَدٍ عَلَى نحوٍ طبيعيٍّ حركةَ خاتَمٍ، يُقالُ عن الأُولَى إنّ لَها «سابِقيّةً عِلّيّةً» لِلثّانية، معَ أنّه مِن جِهةِ الوقتِ لا تُوجَدُ علاقةُ سابِقيّةٍ - لاحِقيّةٍ بينَ الحركتَيْنِ.

١٦- ١، ٥، ٣ب، ٤أ.

وُجِدَتْ. واختلافُ السّابقيّةِ واللّاحِقيّةِ في شأنِ «ماهِيّةِ» النّارِ يُنتِجُه «الوجودُ» الذي يَتّصِفُ بِالتّدرّج أو التّشقيقِ في مجالِ السّابِقيّةِ واللّاحقيّةِ، الشِّدّةِ والضَّعْف، إلخ. والشَّيْءُ الذي يكونُ فِعْليًّا «سابقًا» أو «لاحِقًا» في مِثالِنا هو «ماهِيّةُ» النّار.

[١٦٤] النّارُ (أ) «سابِقةٌ» والنّارُ (ب) «لاحِقةٌ»، في أيّةِ حالٍ، ليس بِفِعْلِ طبيعةِ «الماهِيّةِ» نفسِها، بل بِفِعْلِ «الوجودِ» الذي بِفِعْلِه تُحقَّقُ «الماهِيّاتُ» في دَرَجاتٍ أو مقاماتٍ مختلفة.

و«ماهِيّةُ» (النّاريّةِ) لِ «العِلّةِ» (أ) سابِقةٌ لِ «المعلولِ» (ب) و«أكثَرُ شِدّةً» ليس مِن جِهةِ صِفةِ «الماهِيّةِ» نفسِها، بل مِن جِهةِ دَرَجاتِ «الوجود». «ماهِيّةُ» النّارِ في (أ) تكونُ في مَقامٍ وجوديٍّ تتمتّعُ فيه بِصِفةٍ خاصّةٍ غيرِ موجودةٍ في «الماهِيّةِ» نفسِها في المقامِ (ب). وعلَينا أن نتذكّرَ أيضًا أنّ حقيقةَ «الوجودِ» لا يُرادُ مِنها هنا مفهومُ «الوجودِ» أو فِكْرتُه فقط. وهذا «التّدرُّجُ القِياسيُّ» أو «التّشقيقُ» لِحقيقةِ «الوجودِ» يُمثِّلُ حَجَرَ زاويةٍ في فلسفةِ أولئك الذين يُؤمنونَ بِأصالةِ «الوجود».

«التّدَرُّجُ القِياسِيُّ» (التّشقيقُ)، سَواءٌ أكانَ لِ «الوجودِ» أم لِ «الماهِيّةِ»، مفهومٌ ذو أهمّيّةٍ كبيرةٍ يَميزُ البِنيَةَ الأصليّةَ لِميتافيزيقا الحِكْمةِ نُزولًا إلى its marraw. وستُعالَجُ المسألةُ عَلَى التّمامِ في الفَصْلِ السّابعِ. ويكفي هنا أن نُبيِّنَ بِطريقةٍ تمهيديّةٍ أنّ «التّدرُّجَ القِياسيَّ» أو «التّشقيقَ» يمكنُ أن يُلاحَظَ حِينَ يَحدُثُ أنّ عَدَدًا مِن الأشياءِ، التي تشترِكُ كُلُّها في الأساسِ أو الجَذْرِ الوجوديِّ نفسِه، يختلِفُ كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ بِفَضْلِ الأشكالِ الفِعْليّةِ المختلِفةِ لِذلك الأساسِ عَيْنِه. وأولئك الذين يُؤيِّدونَ أصالةَ «الوجودِ» يُؤكِّدونَ أنّ الأساسَ في كُلِّ حالةٍ ليس إلّا «الوجودَ»، الذي لِهذا السَّبَبِ يمكنُ أن يُعَدَّ شيئًا خاضِعًا لِلدُّونةِ لا نهايةَ لها.

والأشكالُ الفِعْليّةُ المختلِفةُ لِ «الوجودِ» تبدو لِأعيُنِنا كما لو كانَتْ كَيْنُوناتٍ مُستقِلّةً وقائمةً بِأنفُسِها تُسمَّى «الماهِيّات». معَ أنّه، في التّحليلِ الأخير، يَثبُتُ أنّ «الماهِيّاتِ» نِتاجاتٌ لِتَروٍّ عقليٍّ تقومُ به عقولُنا. فالشَّيءُ الواحِدُ، مَثَلًا، يكونُ أكثرَ بَياضًا مِن شَيْءٍ آخَرَ، لكنِ الاختلافُ ليس راجِعًا إلى اختلافٍ في دَرَجةِ الشِّدّةِ في «ماهِيّةِ» البَياضِ نفسِه، بل إلى دَرَجاتٍ مختلفةٍ مِن «التّحقُّقِ»، أي «الوجودِ»، لِ «الماهِيّةِ» نفسِها.

[١٦٥] وخِلافًا لِفَلاسفةِ الحِكْمةِ هؤلاء، يَعتقِدُ أنصارُ أَصالةِ «الماهِيّةِ» أنّ الأساسَ المُشترَكَ المُتحدَّثَ عنه في المُناقَشةِ السّابقةِ تُقدِّمُه بِاتّفاقِ «الماهِيّاتُ»؛ لِأنّ «الوجودَ» في رُؤيتِهم ليس له حقيقةٌ موضوعيّةٌ تأذَنُ له بِأن يُقدِّمَ هذا الأساسَ الوجوديَّ. فمَثَلًا، حِينَ تُواصِلُ تُفّاحةٌ الزّيادةَ في الحُمْرةِ إبّانَ العَمَليّةِ التّدريجيّةِ لِلنُّضوج، يُحقِّقُ عَدَدٌ لا نِهايةَ له مِن الدّرجاتِ داخِلَ «ماهِيّةِ» الحُمْرةِ نفسِها. وهم يُحاوِلونَ، في أيّةِ حالٍ، إثباتَ أنّه معَ وجودِ التّحقُّقِ بِدَرَجاتٍ ومقاماتٍ لا نهايةَ لها في صَميم داخِلِ «الماهِيّةِ»، تَظَلُّ هذه الماهِيّةُ دائمًا الصِّفةَ الخاصّةَ نفسَها بِما هي «حقيقةٌ» موضوعيّة. وهكذا، في هذه الرُّؤية، بينَ المقامِ الأوّلِ والأخيرِ، تنتصِبُ سِلْسِلةٌ ممتدّةٌ مِن التّغيّراتِ المُمْكِنةِ، ويُؤلِّفُ هذا الكُلُّ المَرِنُ «الماهِيّةَ». وهذا هو ما يُرادُ بِ «التّدرُّجِ القِياسيّ» أو التّشقيقِ لِ «الماهِيّة».

وعلينا أن نُلاحِظَ أنّه عندَ أولئك الذين يُدافعونَ عن أصالةِ «الماهِيّةِ»، ليس صَعْبًا التّسليمُ بِ «التّدرُّجِ القياسيِّ» في البِنْيةِ الدّاخليّة لِ «الماهِيّة». وبِطريقةٍ أُخرى، عليهم أن يُسلِّموا بِأنّه داخِلَ مَسافةٍ مُحدَّدةٍ، أي مُتناهيةٍ، ممتدّةٍ بين المقامِ الأوّلِ والأخيرِ، يُحقِّقُ عَدَدٌ لا مُتناهٍ مِن «الحقائقِ» الملموسة. والحقيقةُ أنّ عددًا مِن أولئك الذين يعتقدونَ أنّ «الماهِيّةَ» أصيلةٌ و«الوجودَ» اعتباريٌّ، لا يُسلِّمونَ

بِ «التّدرُّجِ القِياسيِّ» في «الماهِيّة». بل يُسلِّمونَ بِأنّ الشِّدّةَ في «ماهِيّةِ» النّارِ (أ)، مَثَلًا، التي بِفَضْلها تَصِيرُ «العِلّةَ» لِنارٍ أُخرى (ب)، تنتمي إلى عَيْنِ البِنْيةِ الدّاخليّة لِ «ماهِيّةِ» (أ)، مِثْلَما أنّ ضَعْفَ «ماهِيّةِ» (ب) يؤلِّفُ جُزءًا أساسيًّا مِنها. وفي هذه الحالةِ، في أيّةِ حالٍ، «ماهِيّةُ» (أ) يَنبغي أن يُعترَفَ بِأنّها «ماهِيّةٌ» مختلفةٌ عن ماهِيّةِ (ب)، لِأنّ هذه الأخيرةَ ستكونُ «ماهِيّةً» مُفتقِرةً جوهريًّا إلى شِدّةِ ماهِيّةِ النّارِ (أ). وسيُفضي هذا الموقفُ إلى سُخْفٍ في أنّ عددًا لا مُتناهِيًا مِن «الماهِيّاتِ» يُحقَّقُ في عالَمِ ما وراءَ العقل، أو العالَمِ الخارجيّ، داخِلَ مَسافةٍ محدودةٍ مُمتدّةٍ بينَ المقامِ الأوّلِ والأخيرِ.

[١٦٦] ويمكنُ أن نُضيفَ أيضًا أنّ ثانيَ الدّليلَيْنِ المذكورَيْنِ قَبْلُ لِأصالةِ «الوجود» - الدّليلَ المبنيَّ عَلَى «السّابِقيّةِ» و«اللّاحِقيّةِ» في علاقةِ «العِلّةِ» - «المعلولِ» ليس جائزًا ضِدَّ التّصيرِ الذي يُسلِّمُ بِ «التّدرُّجِ القِياسيِّ» لِ «الماهِيّة». ومِثْلَما رأينا تَوًّا، الاختلافُ في شأنِ «السّابِقيّةِ» و«اللّاحِقيّةِ» بينَ النّارِ (أ) والنّارِ (ب) يمكنُ تمامًا أن يُشرَحَ بِلُغةِ المقامِ الدّاخليِّ لِعَيْنِ الماهِيّةِ.

ويُمثِّلُ السُّهْرَوَرْديُّ الموقفَ الذي يجمَعُ بينَ عقيدتَي الأصالةِ و«التّدرُّجِ القِياسيّ» لِ «الماهِيّةِ». وتتضمّنُ هذه الرُّؤيةُ طبعًا اعتباريّةَ «الوجود». وابتغاءَ أن نفهَمَ تمامًا موقِفَ السُّهْرَوَرْديِّ مِن هذه المسألةِ، علينا أن نبدَأَ بِفَحْصِ ما يقولُه عن ثُنائيّةِ «الوجودِ» و«الماهِيّة» وانتقادِه فَرْضيّةَ ابنِ سِينا.

في الفَصْلِ الرّابعِ، أظهَرْنا قَبْلُ أنّ الثُّنائيّةَ بينَ «الوجودِ» و«الماهِيّةِ» التي يتحدّثُ عنها ابنُ سِينا ينبغي أن تُفسَّرَ في صُورةِ عُروضٍ أو حُدُوثٍ في مجالِ المفهومات، عَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميّ، وليس في صُورةِ عُروضٍ في مجالِ الحقيقةِ المادّيّة. وعلينا، في أيّةِ حالٍ، أن نُسلِّمَ بِأنّ علينا أن نَعملَ هنا بِتفسيرٍ

خاصٌ بنا. ومِن الوِجْهةِ الموضوعيّة ينبغي الاعترافُ بِأنّ كلماتِ ابن سِينا ليسَتْ خِلْوًا مِن الغموض. وهي تأذَنُ أيضًا بِتفسيرٍ مُختلِف. وابنُ سِينا نفسُه لا يُوضِحُ تمامًا، خِلافًا لِنَصيرِ الدّينِ الطُّوسيِّ، أنّ تمييزَ «الماهِيّة» عن «الوجودِ» لا يَحدُثُ إلّا في مَجالِ التّصوُّر العقليّ[١٧].

والسُّهْرَوَرْديُّ، عَلَى الحقيقةِ، يختارُ تفسيرًا مختلفًا، وَفْقًا له كان ابنُ سِينا والفلاسفةُ المشّاؤونَ [١٦٧] الذين تابَعوه مُقترِفينَ خَطَأً في تصوُّرِ أنّ «الوجودَ» شَيْءٌ مُختلِفٌ ويمكنُ تمييزُه عن «الماهِيّةِ» في عالَمِ العِيان، في عَيْنِ بِنْيةِ الحقيقةِ الموضوعيّة. وهو يَعيبُ فَرْضِيّةَ ابنِ سِينا بِدِقّةٍ، بِناءً عَلَى هذا الفَهْم.

وينطَلِقُ السُّهْرَوَرْدِيُّ مِن مبدَأ أنّ «الاختلافَ العقليّ لا يتضمَّنُ لِزامًا اختلافًا حقيقيًّا»[١٨]، أي إنّ كَوْنَ الشَّيْئَيْنِ ممكنًا تمييزُ أحَدِهما مِن الآخَرِ مِن حَيْثُ هما مفهومانِ لا يَدُلُّ لِزامًا عَلَى أنّهما مختلفانِ أيضًا في الأعيان. وعَلَى هذا الأساسِ، يُحاوِلُ أن يُثبِتَ أنّ «الماهِيّةَ» و«الوجودَ» شيئانِ مختلفانِ فقط عَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميِّ[١٩]. وأنّهما في العالَمِ الخارجيِّ، عَلَى النّقيضِ، «حقيقةٌ» مُفرَدةٌ

١٧- شَرْحٌ عَلَى الإشاراتِ والتّنبيهات لابن سِينا، ١ ص٣٠١، حيث يقولُ الطُّوسيُّ [بالعربيّة في الأصل:] «إنّ امتيازَ الماهِيّةِ مِن الوجود لا يكونُ إلّا في التّصوُّر». ويمكنُ أن يُتذكّرَ أنّ الطُّوسيَّ كان المُفسِّرَ الأكثرَ إخلاصًا لِأستاذه حتّى إنّه كان دائمًا يُعَدُّ النّاطِقَ باسْمِ فلسفةِ ابن سِينا.

١٨- كتاب التّلويحاتِ، بِتحقيق هنري كوربن:

Opera Metaphysica et Mystica, I (Istanbul Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945) p. 22, 12:

(لا يلزمُ مِن التّغايُرِ الذّهنيِّ التّغايُرُ العَيْنيُّ) [بالعربيّة في الأصل].

١٩- في نفسِ المصدر، ص٢٣: (إذا قُلْنا: وجودُ كذا غيرُ ماهِيّته، فإنّما نعني بِحَسَب التّفصيل الذّهنيّ) [بالعربيّة في الأصل].

واحِدةٌ، وليسا مُركَّبًا مِن عنصُرَيْنِ مستقلَّيْنِ.

إلى هذه النّقطةِ، إذا ما صَحَّ تفسيرُنا لِمَوقِفِ ابنِ سِينا، يتّفِقُ السُّهْرَوَرْديُّ أساسيًّا معَ ابنِ سِينا. النّقطةُ الوحيدةُ التي تَميزُه عن ابنِ سِينا تكمُنُ في حقيقةِ أنّه يُعْلِنُ جِهارًا وبِتَشديدٍ أنّ مفهومَ «الوجودِ» اعتباريٌّ تمامًا ولا يُوجَدُ شَيْءٌ حقيقيٌّ يُطابِقُه مُباشَرةً في «موجودٍ». وعَلَى الحقيقة، المُشارُ إليه الموضوعيُّ في كلمةِ «وجود» ليس هو إلّا «الماهِيّةَ» (كما هِيَ). ونُواجِهُ في العالَمِ الخارجيّ «ماهِيّاتٍ» مُحقَّقةً تمامًا، لا شَيْءَ وراءها يمكنُ أن تكونَ مُرتبطةً به. «الماهِيّةُ» هي الحقيقيّةُ في المقامِ الأوّلِ وفي الأَصْلِ؛ والحقيقةُ الأصليّةُ لِـ «الماهِيّةِ»، حِينَ تُحلَّلُ مفهوميًّا، تُنتجُ مفهومَ «الوجود». وهذا نفسُه صَحيحٌ في شأنِ «الوَحْدة»[٢٠].

[١٦٨] ويختلِفُ السُّهْرَوَرْديُّ تمامًا عن ابنِ سِينا في نَظْرتِهِ إلى المسألةِ الحاضِرة لِأنّه لا يُفسِّرُ ثُنائيّةَ ابنِ سِينا بِالطّريقةِ التي فعَلْناها. ويُسلِّمُ بِأنّ ابنَ سِينا قَصَدَ تمييزًا لِمُقوِّمَيْنِ في البِنْيةِ الدّاخليّةِ لِلشّيءِ الخارجيّ. ويعودُ مِرارًا إلى هذا الفَهْمِ لِثُنائيّةِ ابنِ سِينا. ويُجادِلُ ضِدَّ كفاحِ ابنِ سِينا لِإثباتِ أنّ «الوجودَ» ينبغي أن يكونَ شيئًا مختلفًا عن «الماهِيّةِ» لِأنّه كثيرًا ما يَحدُثُ أن نتصوَّرَ في عقولِنا «ماهِيّةً» - المُثلَّثَ، مَثَلًا - ومعَ ذلك نَشُكُّ، بعدَ تَصوُّرِه، فيما إذا كان يُوجَدُ حقيقةً أو لا، كما يأتي[٢١]:

٢٠- المصدر نفسه، ص٢٣.

٢١- المعنَى المُرادُ، مِثْلَما يقولُ قُطْبُ الدّين الشّيرازيّ (ت ١٣١١م) في شَرْحِه كِتابَ «حِكْمة الإشراق» لِلسُّهْرَوَرْديّ (طبعة عَلَى الحجر، طهران، ١٣١٥هـ) ص١٨٥، أنّه «متى كان واحِدٌ مِن شيئَيْنِ ممكنَ التّصوُّرِ مُستقِلًّا عن الآخَر، كانا مختلفَيْنِ في العالَمِ الخارجيّ لِلْحقيقة؛ ليسا شيئًا واحِدًا في الأعيانِ، وهكذا الوجودُ ينبغي أن يكونَ شيئًا مختلفًا عن الماهِيّةِ ومُضافًا إليها ⟸

مِن غيرِ الجائزِ أن نُحاولَ إثباتَ أنّ «الوجودَ» في العالَمِ الخارجيّ شَيْءٌ مختلفٌ عن «الماهِيّةِ»، عَلَى أساسِ أنّنا نستطيعُ أن نتصوّرَها بِاستقلالٍ تامٍّ عن «الوجودِ». (هذا غيرُ جائزٍ) لِأنّنا بِالطّريقةِ نفسِها نستطيعُ أن نُصوِّر صُورةً عقليّةً لِ «الوجود» - مَثَلًا «وجود» طائرٍ خُرافيٍّ، العَنقاء - مِن دون أن نعرفَ ما إذا كان (ذلك الوجودُ الخاصّ) يُوجَدُ (يُحقَّقُ في الأعيان) أو لا. وهكذا، «الوجودُ» يَستلزِمُ «وجودًا» آخَرَ، وهَلُمَّ جَرًّا إلى أن يكونَ علينا أخيرًا التّسليمُ بِوجودِ سِلْسِلةِ «وجوداتٍ» مُحقَّقةٍ في وَقْتٍ واحِدٍ[٢٢].

ويُحاوِلُ ابنُ سِينا أن يُثبِتَ أنّ «الوجودَ» شَيْءٌ مُختلِفٌ عن «الماهِيّةِ» في العالَمِ الخارجيّ بِسَبَبِ أنّنا قادرونَ عَلَى [١٦٩] أن نُشكِّلَ صُورةً لِ «ماهِيّةٍ»، ومعَ ذلك نَشُكّ في «وجودِها» الحقيقيّ. والمُناقَشةُ نفسُها، في أيّةِ حال، يمكنُ أن تُثمِرَ استنتاجاتٍ مختلفةً. والقُدرةُ عَلَى الشّكِّ في «الوجودِ» الحقيقيّ لِصُورةٍ عقليّةٍ لها «وجودٌ» في العقلِ، مُساويةٌ لِلْإيمانِ بِنوعَيْنِ مِن «الوجودِ»، «الوجودُ» الثّاني هو شَيْءٌ مختلفٌ حَقًّا عن ذلك «الوجودِ» الأوّل[٢٣]. و«الوجودُ» الأوّلُ لكي يُوجَدَ، يَتطلّبُ «الوجودَ» الثّانيَ، و«الوجودُ» الثّاني يتطلّبُ الثّالثَ، إلخ، إلى ما لا نهايةَ.

⟸ في العالَمِ الخارجيّ». [وقد أوردَ المؤلّفُ الأَصْلَ العربيَّ لِهذه التّرجمةِ هنا في الحاشية هكذا:] كُلُّ أمْرَيْنِ يُعقَلُ أحَدُهما دونَ الآخَر، فهما مُتغايرانِ في الأعيان، لا مُتّحِدانِ فيها. فالوجودُ مُغايِرٌ لِلْماهِيّةِ وزائدٌ عليها في الأعيان.

٢٢- التّلْويحات، ص٢٢، ١٣: «لا يجوزُ أن يُقالَ: الوجودُ في الأعيانِ زائدٌ عَلَى الماهِيّة؛ لِأنّا عَقَلْناها دونَه. فإنّ الوجودَ أيضًا، كوجودِ العَنْقاءِ، فَهِمْناهُ مِن حيثُ هو كذا، ولم تعلَمْ أنّه موجودٌ في الأعيان. فيحتاجَ الوجودُ إلى وجودٍ آخَر». [وهذا الكلامُ بالعربيّة في الأصل - المترجم].

٢٣- قُطْب الدّين الشّيرازيّ، في المصدر المشار إليه، ص١٨٥ [بالعربيّة في الأصل]: «كما دَلَّ تَعقُّلُ الماهِيّةِ معَ الشّكّ في وجودِها عَلَى زيادةِ الوجودِ عليها، كذلك يَدُلُّ تَعقُّلُ الوجودِ المضافِ إلى الماهِيّةِ معَ الشّكّ في وجودِ ذلك الوجودِ عَلَى زيادةِ الوجودِ عَلَى الموجودِ الأصليّ».

وهذا الموقفُ سُخْفٌ عَلَى نحوٍ واضحٍ، والسُّخْفُ ينشَأ عن الافتراضِ الأصليِّ الذي يذهَبُ إلى أنّ «الوجودَ» شَيْءٌ حقيقيٌّ، أي شيءٌ «موجودٌ» في الأعيان. والحقيقةُ، وَفْقًا لِلسُّهْرَوَرْديِّ، هي أنّ «الوجودَ» اعتباريٌّ، شَيْءٌ «مُفترَضٌ عقليًّا»، وأنّ التّمييزَ بينَ «الوجودِ» و«الماهِيّةِ» يَحدُثُ فقط في عالَمِ التّحليلِ المفهوميّ.

ومِثْلَما أوضَحْنا قَبْلُ، انتقادُ السُّهْرَوَرْديِّ لِفَرْضيّةِ ابنِ سِينا لا قُوّةَ له، متى سُلِّمَ بِأنّ النّقدَ قائمٌ عَلَى سُوءِ فَهْمِ ابنِ سِينا. وضَعْفُ الانتقادِ، في أيّةِ حالٍ، مُجرَّدُ نقطةٍ ثانويّة. وأكثرُ أهمّيّةً لِأغراضِنا أنْ نُنبِّهَ عَلَى تشديدِ السُّهْرَوَرْديِّ عَلَى الصِّفةِ الاعتباريّةِ لِ «الوجودِ». وهذه الرُّؤيةُ لِصِفةِ «الوجود» مُضادّةٌ تمامًا لِلْفِكْرةِ الأصليّة لِميتافيزيقا السَّبْزَواريّ.

ويُؤكِّدُ الفلاسفةُ المَشّاؤونَ[٢٤] أنّ «الوجودَ» هو الأوّليُّ والأكثرُ وضوحًا مِن كُلِّ الأشياءِ إلى حَدِّ أنّه لا يسمَحُ بِأن يُحدَّدَ بِأيِّ شَيْءٍ آخَر. ويقولُ السُّهْرَوَرْديُّ إنّ هذا الموقفَ يُراوِغُ ببساطةٍ أمامَ الصّعوبة. وعَلَى الحقيقة، هناك معنًى أو معانٍ واضحةٌ قابِلةٌ لِأن تُدرَكَ حتّى في الاستعمالِ العاديِّ لِكلمةِ «وجود». ويُواصِلُ القولَ: جَديرٌ بِالمُلاحَظةِ أنّ كُلَّ المعاني التي يمكنُ إدراكُها لِ «الوجودِ» تُشيرُ إلى أنّه اعتباريٌّ.

[١٧٠] وأوّلُ هذه المعاني هو «صِلاتٌ»، مكانيّة أو زَمانيّةٌ، مُعبَّرٌ عنها بِلُغةِ جُمْلةٍ خَبَرِيّةٍ مِن قَبيلِ الآتي: «الشَّيْءُ موجودٌ في البيتِ»، «..في العقلِ»، «..في الواقِعِ»، «..في الزّمان» إلخ. وما يُقصَدُ هنا بِكلمة «وجود» هو بِاتّفاقٍ عَيْنُ معنى

٢٤- المُناقَشةُ المطوَّرةُ هنا مبنيّةٌ عَلَى كتاب «حِكْمة الإشراق» لِلسُّهْرَوَرْديّ مع شَرْح قُطْب الدّين، ص١٨٩-١٩١.

الحَرْفِ «في»؛ بِتعبيرٍ آخَرَ، هو يُشيرُ إلى علاقةِ «ماهِيّةٍ» خارجيّةٍ فِعْليّةٍ بِمَكانٍ وزَمان. وهذه العلاقةُ، التي يُشارُ إليها بِكلمةِ «وجودٍ»، هي نفسُها نِتاجُ عَقْلنا.

المعنَى الثّاني هو العلاقةُ المَنطِقيّةُ بينَ الموضوعِ والمحمول، أو المسْنَدِ إليه والمسْنَد. وفي جُمْلةٍ خَبَريّةٍ مِثْلِ: «زَيْدٌ موجودٌ بما هو كاتبٌ» (أي: زَيدٌ كاتبٌ)، «الوجودُ» يعني تمامًا علاقةَ المُسْنَدِ بِ«ماهِيّةٍ» *خارجيّةٍ* يُدَلُّ عليها بِالمسْنَدِ إليه في الجُمْلةِ الخَبَريّة.

المعنَى الثّالِثُ هو «الحقيقةُ» أو «الذّاتُ» essence. وكثيرًا ما يَستعمِلُ النّاسُ تعبيرَ «وُجودِ شيءٍ» قاصِدينَ بِذلك «حقيقةَ» الشّيءِ، أو الشّيءَ «نفسَه». و«حقيقةُ» الشّيءِ أو «نفسُه» في هذا المعنَى ليسَتْ إلّا تجريدًا عَقْليًّا، مفهومًا مُجرَّدًا يستخلِصُه النّشاطُ التّحليليُّ لِلْعقل مِن الشّيءِ الموجودِ بِالفِعْل (أي: «الماهِيّةِ» الخارجيّة).

وفي هذه الحالاتِ الثّلاثِ جميعًا، ما يُدَلُّ عليه بِكلمةِ «وجود» هي «اعتباراتٌ عقليّةٌ» تُوضَعُ عَلَى علاقةٍ بِ«ماهِيّاتٍ» عَلَى مستوى إعطاءِ المفهوماتِ فقط. و«الماهِيّاتُ» هي أشياءُ حقيقيّةٌ، مُحقَّقةٌ في العالَمِ الخارجيِّ، لكنّ «الوجودَ» يَدُلُّ عَلَى تلك المظاهِرِ التي تظهَرُ فقط في عَقْلِنا، وتُقرَأُ حِينَئذٍ، إن جاز التّعبيرُ، في البِنْيةِ الموضوعيّةِ لِلْأشياء في الأَعْيان.

وهكذا يَعُدُّ السُّهْرَوَرْدِيُّ «الوجودَ» بينَ «الاعتباراتِ العقليّةِ» أو «الجِهاتِ العقليّة»[٢٥] التي يكونُ «الإمكانُ» و«الوَحْدةُ» وما شابَهَ ذلك أمثِلةً أُخرى لها. ومفهومُ «الوجودِ» ليس له صُورةٌ مُطابِقةٌ له في العالَمِ الخارجيّ. و«الوجودُ»

٢٥- كتاب المَشارع والمُطارَحات، بِتَحقيق كوربن، في المرجعِ المُشار إليه، ١، ص٣٤٣، ١٠١.

مُختلِفٌ عن «الماهِيّةِ»، لكنْ فقط حِينَ يُعطَى مفهومًا.

وفي العالَمِ [١٧١] قَبْلَ المفهوميِّ أو اللّامفهوميِّ لِلْحقيقةِ، لا تُوجَدُ كَيْنُونةٌ حقيقيّةٌ تُطابِقُ «الوجود».

أُسَلِّمُ بِسُرورٍ بأنّ «الوجودَ»، و«الإمكانَ» وما شابهَ ذلك مختلِفةٌ (مفهوميًّا)، ويمكنُ تمييزُها، عن «الحقائقِ» (أي «الماهِيّاتِ») التي تُنسَبُ إليها. لكنّني لا أستطيعُ أن أقبَلَ فِكْرةَ أنّ هذه العناصِرَ التي يمكنُ تمييزُها لها صُوَرُها الخاصّةُ في العالَمِ الخارجيّ[٢٦].

ويُوضِحُ السُّهْرَوَرْدِيُّ أنّ مسألةَ «الجِهاتِ العقليّةِ» مِن الدِّقّةِ بِحَيْثُ أوقعَتْ عقولًا كثيرةً في اللَّبْس. وفي الدّفاع عن فَرْضِيّةِ أنّ «الوجودَ»، و«الإمكانَ»، و«الوَحْدَةَ» إلخ هي كَيْنُوناتٌ لَها «هُوِيّاتٌ» هي في الأعيانِ مختلفةٌ عن «الماهِيّاتِ»، يُناقِشُ بعضُ الفلاسفةِ، مَثَلًا، كما يأتي[٢٧]:

إنّا إذا قُلْنا: «الشَّيْءُ موجودٌ *في الأعيانِ*» أو: «ممكنٌ *في الأعيانِ*» أو: «واحِدٌ كذا»، نُدرِكُ تَفرِقةً بينَ هذا وبينَ ما تحكُمُ «أنّه ممكنٌ في الذّهن» أو: «واحِدٌ» أو: «موجودٌ». فليس إلّا أنّ الممكنَ العَيْنيَّ إمكانُه في الأعيان، وكذا الوجودُ والوَحْدةُ. فإنّه ممكنٌ وموجودٌ في الأعيان، لا أنّه ممكنٌ وموجودٌ في الذِّهْنِ فحَسْبُ.

وهذه المُناقَشةُ، وَفْقًا لِلسُّهْرَوَرْديِّ، ترتكزُ عَلَى لَبْسٍ بينَ بِنْيةِ الحُكْمِ وبِنْيةِ الحقيقةِ الموضوعيّة. وهذه هي تمامًا النّقطةُ الدّقيقةُ التي ذُكِرَتْ قَبْلُ. وتمضي

٢٦- في المصدرِ نفسِه، ص٣٤٦، ١٠٣.

٢٧- في المصدرِ نفسِه، ص٣٤٤، ١٠٣. وقد أثبتَ المؤلِّفُ الأَصْلَ العربيّ هنا في هذه الحاشية، لكنّنا نَقَلْناهُ إلى المَتْنِ، وأثبتناهُ بَدَلًا مِن التّرجمة [المترجم].

مُناقَشتُه هكذا[٢٨]:

[١٧٢] لا يَلزَمُ مِن صِحّةِ حُكْمِنا عليه (أي عَلَى الشّيءِ) أنّه ممكنٌ في الأعيانِ أن يكونَ إمكانُه واقعًا في الأعيان، بل هو محكومٌ عليه مِن قِبَلِ الذّهنِ[٢٩] أنّه في الأعيانِ ممكنٌ، ومحكومٌ عليه أيضًا أنّه في الذِّهْنِ ممكنٌ، فالإمكانُ صِفةٌ ذِهْنيّةٌ يُضيفُها الذّهنُ تارةً إلى ما في الذّهنِ، وتارةً إلى ما في العَيْن، وتارةً يَحكُمُ حُكْمًا مُطْلَقًا مُتساوِيَ النِّسْبةِ إلى الذِّهْنِ والعَيْن.

ومِن المُسلَّمِ به أنّ ما يُقالُ هنا عن «الإمكانِ» ينطبِقُ تمامًا أيضًا عَلَى «الوجود». وفي الحياةِ العاديّةِ نَصوغُ دائمًا أحكامًا مِن قَبيل: «فلانٌ موجودٌ»، أو: «فلانٌ يُوجَدُ». ووَفْقًا لِلسُّهْرَوَرْديّ، «الوجودُ» في حالاتٍ كهذه يَظَلُّ مقصورًا عَلَى مجالِ الحُكْم؛ المُشارُ إليه بِه لا يتعدّى محتوى الحُكْم. موجودٌ فقط ضمنَ حدودِ وَعْي الإنسان.

المقطَعُ المُقتبَسُ تَوًّا يتحدّثُ أيضًا عن «إمكانٍ» وجودِ «صِفةٍ ذِهْنيّة». ونتيجةً لِذلك، «الوجودُ» أيضًا يمكنُ أن يُعَدَّ «صِفةً عقليّةً». ومفهومُ «الصِّفةِ»، أو «العَرَض»، فيما يَتّصِلُ بِ«الوجودِ» يُثيرُ مسألةً مُهمّةً ومُثيرةً جِدًّا في عِلْمِ الوجودِ الإسلاميّ. وسَنُعالِجُ هذه المسألةَ في الفَصْلِ التّالي. أمّا هنا فسنقتصِرُ عَلَى اقتباسِ مقطعٍ يَشْرَحُ فيه السُّهْرَوَرْديُّ مفهومَ «الصِّفةِ العقليّة» عَلَى نحوٍ دقيق[٣٠]:

٢٨- في المصدرِ نفسِه، ص٣٤٦، ١٠٣. وقد أثبتَ المؤلّفُ الأَصْلَ العربيَّ هنا في هذه الحاشية، لكنّنا نَقَلْناهُ إلى المَتْنِ، وأثبتناهُ ثَمّةَ بَدَلًا مِن التّرجمة [المترجم].

٢٩- يَتصوّرُ الذّهنُ أنّ الشّيءَ عَلَى الحقيقةِ ممكنٌ. وهذا العَمَلُ لِلذِّهْنِ لا يُشيرُ مُباشَرةً إلى أنّ الشّيْءَ عَلَى الحقيقة ممكنٌ.

٣٠- نَشْرة هنري كوربن، في المرجع المُشار إليه، ص٣٤٦-٣٤٧، ١٠٣. وقد أثبتَ المؤلّفُ الأَصْلَ العربيّ هنا في هذه الحاشية، لكنّنا نَقَلْناهُ إلى المَتْن في محَلّ التّرجمة، تفاديًا للتكرار، والتماسًا لِلدّقّة [المترجم].

إنّ الصّفاتِ تنقسِمُ إلى صِفاتٍ لها وجودٌ في الذّهنِ والعَيْنِ، كالبَياض، وإلى صِفاتٍ تُوصَفُ بِها الماهِيّاتُ وليس لها وجودٌ إلّا في الذِّهن، ووجودُها العَيْنيُّ هو أنّها في الذِّهنِ - كالنّوعيّةِ المحمولةِ عَلَى الإنسان، والجُزْئيّةِ المحمولةِ عَلَى زَيْد. فإنّ قولَنا: «زَيْدٌ جُزْئيٌّ في الأعيان» ليس معناهُ أنّ الجُزْئيّةَ لها صُورةٌ في الأعيانِ قائمةٌ بِزَيْد. وكذلك الشَّيْئيّةُ كما يُسلِّمُها كثيرٌ مِنهم أنّها مِن المعقولاتِ الثَّواني. ومعَ هذا، يَصِحُّ أن يُقالَ: «إنّ جِيم شَيْءٌ في الأعيان». والإمكانُ والوجودُ والوجوبُ والوَحْدةُ ونَحْوُها مِن هذا القَبيل. فكَما لا يَلزَمُ مِن كَوْنِ شَيْءٍ جُزْئيًّا في الأعيانِ، أو مُمتنعًا في الأعيانِ، أن يكونَ لِلْجُزْئيّةِ صُورةٌ أو ماهِيّةٌ زائدةٌ عَلَى الشَّيْءِ في الأعيانِ، كذا الامتناعُ، فلا يَلزَمُ مِن كَوْنِ شَيْءٍ مُمكنًا أو موجودًا في الأعيانِ، أن يكونَ إمكانُه أو وجودُه في الأعيان.

وقد اختصَرْنا نَظَريّةَ السُّهْرَوَرْدِيِّ الشّهيرةَ في اعتباريّةِ «الوجود». وهو يتقدّمُ في المُناقَشةِ أكثَرَ فيقولُ: إن قُدِّرَ أنّ «الوجودَ» ليس اعتباريًّا، بل شيئًا حقيقيًّا في عالَمِ ما وراءَ العقل، أو العالَمِ الخارجيّ، فإنّه سيكونُ «مُحقَّقًا» أو مُتعيِّنًا؛ أي سيكونُ موجودًا. [١٧٤] سيعني هذا ضِمْنًا أنّ «الوجودَ» له «وجودٌ» ويقودُ إلى نُكوصٍ لا نهايةَ له.

وأمامَ هذا الانتقاد، تكونُ الحُجّةُ الأقوى في أيدي أولئك الذين يُدافعونَ عن أصالةِ «الوجودِ» - والحقيقةُ أنّ مُلّا صَدْرا والسَّبْزَواريَّ كِلَيْهما يَعُدّانِ هذه النّقطةَ الأساسَ الجوهريَّ لِفَرْضيّتهما - هي أنّ «الوجودَ»، لكي يُحقَّق، ليس في حاجةٍ إلى أيِّ «وجودٍ» آخَر. فإنّ «الوجودَ» هو نفسُه «تَحقُّقٌ» أو «تَعيُّنٌ»، كما يؤكِّدان. والأشياءُ الأُخَرُ جميعًا (أي: الماهِيّاتُ) هي «موجوداتٌ» أوجدَها «الوجودُ»؛ لكنِ «الوجودُ» «وجودٌ» مِن ذاتِه، مِن عَيْنِ حقيقةِ أنّه «وجودٌ». «المَوْجوديّةُ»، أي «التّحقُّقُ»، تنتمي إلى «الماهِيّاتِ» بِالعَرَض، بينَما تنتمي إلى «الوجودِ» بِالجوهر.

وهذه الفِكْرةُ، أي فِكْرةُ أنّ «الوجودَ» في ذاتِه «مَوْجُوديّةٌ»، يُدحِضُها السُّهْرَوَرْدِيُّ بِالطّرِيقةِ الآتية[٣١]:

رُبّما تقولُ لهم: الشَّيْءُ، إذا كان معدومًا، هل وجودُهُ معدومٌ أو حاصِلٌ؟ ومُحالٌ أن يكونَ الشَّيْءُ معدومًا ووجودُه ثابِتٌ. فيَجِبُ أن يكونَ معدومًا. فإذا عُقِلَ وجودُ الشَّيْءِ معَ الحُكْمِ بِأنّه معدومٌ بِالضّرورة، يَلزَمُ أن لا يكونَ موجوديّةُ الوجودِ هو نفسَ الوجود. وإلّا، ما تُصوِّرَ تعقُّلُه معَ الحُكْمِ عليه بِأنّه معدومٌ في الأعيانِ، فلا بُدّ مِن كَوْنِه موجودًا بِأمْرٍ يحصُلُ عندَه تحقُّقُ الماهِيّةِ وتحقّقُ وجودِها. فيلزَمُ لِلْوجودِ وجودٌ، ويتسَلْسَلُ إلى غيرِ النّهاية.

ولو تأمَّلْنا قُدْرةَ السُّهْرَوَرْديّ جَدَليًّا عنيفًا، وتذكَّرْنا في الوقتِ نفسِه أنّه كان شَيْخَ الإشراقيّة the Head of the Illuminationists، صُوفيًّا مشهورًا بِعُمْقِ تجارِبِه الرّوحيّة، لَاستطَعْنا أن نرى كيفَ أنّه كان خَصْمًا مُرْعِبًا لِفَلاسفةٍ مِثْلِ مُلّا صَدْرا والسَّبْزَواريّ.

جَمَعَ السُّهْرَوَرْدِيُّ في داخِلِه مظهَرَيْنِ: فمِن ناحيةٍ، كان مَنطِقيًّا مِن الطِّرازِ الأوّل، عَقْلًا تحليليًّا أَلْمعيًّا. اختصَمَ معَ المَشّائينَ عَلَى أساسِهم هم. ومِن وِجْهةٍ أُخرى، كان أَحَدَ الصّوفيّةِ الكِبار في الإسلام. وفي هذا المجالِ الثّاني، تحدّثَ بِلُغةٍ مختلفةٍ تمامًا، لُغةٍ ذاتِ رموزٍ وصُوَرٍ غيرِ عاديّة، وذلك العامِلُ، بِالتّحديدِ، يُعقِّدُ الموقِفَ الذي اتّخذَه السُّهْرَوَرْديُّ إزاءَ مسألةِ «الوجود».

ومِثْلَما رأينا تَوًّا، هاجمَ السُّهْرَوَرْدِيُّ بِقُوّةٍ أولئك الذين يدافعونَ عن أصالةِ «الوجود»، وأَسّسَ بَدَلًا مِن ذلكَ أصالةَ «الماهِيّةِ». وكُلُّ هذا فعَلَه بما هو منطقيٌّ،

٣١- في المصدر نفسه، ص٣٥٨-٣٥٩، ١٠٩. وقد أثبتَ المؤلِّف هنا في هذه الحاشية الأصْلَ العربيّ لِما ترجَمَه في المَتْن، وآثَرْنا نحن نقلَه إلى المتْنِ؛ لِأنّه الأَصْلُ، ولِدَفْعِ التكرار [المترجم].

بِما هو رَجُلُ عقلٍ. وفي ثاني مجالَيِ اهتمامِه، في أيّة حالٍ، لا يتحدّثُ عن «الوجودِ» و«الماهِيّة». بل بَدَلًا مِن ذلك، يَتحدَّثُ عن «النُّورِ» الذي هو لَدَيه، بِما هو صُوفيٌّ، الحقيقةُ الوحيدةُ بِالمعنَى الأتمِّ لِلتّعبير، والذي يتجلَّى فيما لا نِهايةَ له مِن الدَّرَجاتِ والمقاماتِ بِفَضْلِ «التّدرّجِ القياسيِّ» أو التّشقيقِ، فيما يتّصِلُ بِصِفتِه الجوهريّة. وفي هذا الاعتبار، تنطوي بِنْيةُ النُّورِ عندَ السُّهْرَوَرْدِيِّ عَلَى مُشابَهةٍ جديرةٍ بِالمُلاحَظةِ لِبِنْيةِ الوجودِ مِثْلَما طَوّرَ المفهومَ ابنُ عربيٍّ وأتباعُه. ولا عَجَبَ في أنّ مُلّا صَدْرا ينبغي أن يكونَ قد تأثّرَ بِقُوّةٍ [١٧٦] بِمفهومِ السُّهْرَوَرْدِيِّ لِلْحقيقةِ اللّألاءةِ في إحكامِ تَصوُّرِه «الوجودَ» في صُورةِ الحقيقةِ الميتافيزيقيّةِ النّهائيّة. ولِأنّ السَّبْزَوَاريَّ يُتابِعُ بِإخلاصٍ مُلّا صَدْرا في هذه المسألة، لن نكونَ قادرينَ عَلَى أن نُفَسِّرَ تمامًا البِنْيَةَ الأساسيّةَ لِميتافيزيقا السَّبْزَواريِّ مِن دُونِ أن نأخُذَ في الحُسْبانِ التّأثيرَ التّشكيليَّ الحاسِمَ الذي خَلّفَه فيها السُّهْرَوَرْدِيُّ. وستُناقَشُ هذه المسألةُ في الفصلِ السّابع.

والجَدَلُ في شأنِ مسألةِ الأصالةِ، الموصوفُ في الفَصْلِ الحاضِر، له بِنْيةٌ خاصّة. وإذا ما أخفقَ المرءُ في أن يفهمَ البِنْيَةَ، فإنّ المُناقَشة الكاملةَ قد تبدو مُجرَّدَ عِراكٍ لفظيٍّ.

ومِثْلَما أوضَحْنا، تأتي المشكلةُ مِن التّمييزِ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» عَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميّ. و«الأصالةُ»، أو «الحقيقةُ الأصليّةُ» التي يَتحدّثُ عنها الفلاسفةُ، لا تَتعلّقُ بِـ«حقيقةِ» المفهومات. وهم لا يقصِدون إلى القولِ إنّ المفهومَ، سواءٌ أكانَ في جانِبِ «الماهِيّةِ» أم في جانِبِ «الوجودِ»، حقيقيٌّ في العالَمِ الخارجيّ. بِتعبيرٍ آخَرَ، لا يُناصِرونَ عقيدةً لِلْواقعيّةِ في شأنِ المفهوماتِ. اهتمامُهم هو عَلَى الأرجَحِ في مُناقَشةِ ما إن كان يمكنُ فِعْليًّا أن تُوجَدَ «حقيقةٌ»

مُطابِقةٌ مُباشَرةً لِلْفِعْلِ الدِّلاليّ لِمفهومِ «الوجود»؛ أو ما إن كانَتِ «الحقيقةُ» وَراءَ المفهومِ ليسَتْ إلّا «ماهِيّةً». ومسألةُ أصالةِ الماهِيّةِ تُوضَعُ في الإطارِ نفسِه. وفي هذه المرحلةِ، المسألةُ هي أن نكشِفَ: ما إن كانَتِ «الحقيقةُ» المؤسِّسَةُ لِلْفِعْلِ الدِّلاليِّ لِمفهومِ «الماهِيّةِ»، بِما هي «طَبيعيٌّ كُلّيٌّ natural universal»، هي حَقًّا «ماهِيّةٌ»؛ أو ما إن كانَتْ عَيْنَ حقيقةِ «الوجود».

وهذه البِنْيةُ الأساسيّةُ لِلْمسألةِ ينبغي عَلَى الدَّوامِ أن تَظَلَّ سَليمةً تمامًا. وحتّى لو أنّ واحِدًا فقط مِن العناصِرِ وُضِعَ في غيرِ موضِعِه، لَصارَ الجَدَلُ كُلُّه هَذَيانًا لا معنَى له. هذه هي الحالُ معَ أولئك الذين يفهمونَ كلمةَ «ماهِيّة» في عبارةِ: «أصالة الماهِيّة» [١٧٧] بِـ«المعنَى العامِّ»[٣٢]، أي بِمعنَى «ذلك الذي بِه يكونُ الشَّيْءُ ما هو». ثمّ في القَرنِ التّاسِعَ عَشَرَ، اقترحَ ميرزا أحمد أَرْدكانيّ الشِّيرازيّ[٣٣]، الذي تَصوّرَ الجدَلَ لَفْظيًّا صِرْفًا، أن تُحَلَّ المسألةُ دَفْعةً واحدةً بِإدخالِ تغييرٍ بَسيطٍ في بِنْيتِها الدّاخليّة[٣٤]. ووَفْقًا لِحَلِّه المقترَحِ، يكونُ «الوجودُ» الذي يَضَعُه أولئك الذين يُدافعونَ عن اعتباريّتِه في أذهانِهم هو المفهومَ المُجرَّدَ لِـ«الوجود»، أمّا «الماهِيّةُ» التي يضعونَها في أذهانِهم فهي «الماهِيّةُ» بِما هي مُحقَّقةٌ في عالَمِ الأعيان. وخِلافًا لِذلك، يكونُ «الوجودُ» الذي يَتحدّثُ عنه

٣٢- بِما هو مُميَّزٌ عن «الماهِيّةِ» بِالمعنَى الخاصّ. وقد أُوضِحَ التّمييزُ قَبْلُ في بداية الفَصْلِ الحاضِر.

٣٣- المعروفُ بِأنّه مؤلِّفُ شَرْحٍ عَلَى كتابِ مُلّا صَدْرا «المَشاعر»، يُسمَّى «نُورَ البَصائر في حَلِّ مُشكلاتِ المَشاعر». انظر: مدخل هنري كورين لِنشرتِه كتابَ «المَشاعر» ص٥١.

٣٤- انظُر لِجلالِ الدّين آشيتاني كتابَ «هستى از نظرِ فلسفه وعرفان» [بِالفارسيّةِ بمعنَى: الوجودُ في نَظَر الفلسفةِ والعِرْفان] (مشهد، مطبعة خُراسان، ١٣٧٩هـ)، ص٢١٧-٢١٨.

أولئك الذينَ يُدافعونَ عن أصالتِه، «حقيقةَ» «الوجودِ»، لا مفهومَ «الوجود»؛ أمّا «الماهِيّةُ» التي يُشيرونَ إلَيها فهيَ «الماهِيّةُ» بِما هي «طبيعيٌّ كُلِّيٌّ» منظورًا إليها في ذاتِها. ومهما يكُنْ، فإنّ هذا الحَلَّ، كما يُوضِحُ البروفسور آشتيانيّ، لن يُرضيَ أحدًا مِن الفريقَيْن.

الفصل السادس

هَلِ الوجودُ عَرَضٌ؟

«عَرَضِيّةُ الوجودِ» مسألةٌ خطيرةٌ وَرّثَها ابنُ سِينا لِلّاحقين، ليس فقط في الشّرقِ الإسلاميّ، بل أيضًا في الغربِ المسيحيّ. وفي العصر الذّهبيّ لِلْفلسفةِ المدرسيّةِ في العصورِ الوُسْطَى في الغرب، القرنَيْنِ الثّالِثَ عَشَرَ والرّابعَ عَشَر، كان عُلَماءُ اللّاهوت المسيحيّونَ البارزونَ منهمكينَ في نِقاشاتٍ حادّةٍ حولَ مسألةِ ما إذا كان الوجودُ، أو لم يكُنْ، شيئًا مُضافًا إلى «الماهِيّةِ» بِما هو «عَرَضٌ» (sit aliquod superadditum ad modum accidentis)[1]. فنرى، مَثَلًا، سايجر البربنتي Siger of Brabant، المُمثِّلَ الأكبرَ لِلرُّشْدِيّةِ اللّاتينيّةِ والمعاصِرَ لِتُوما الأكوينيّ، في المقدِّمةِ لِشَرْحِه عَلَى ميتافيزيقا أرسطو Aristotle's Metaphysics يُثيرُ في صُورةٍ واحدةٍ مِن المسائلِ الأساسيّةِ لِلْميتافيزيقا مسألةَ *utrumens vel esse in rebus causatis pertineat essentiaim causatorum vel sit aliquod additum essentiae illorum*[2].

١- Thoma: *In IV Met., lect 2.*

٢- «ما إذا كانَتِ الموجوديّةُ أو الوجودُ في الأشياءِ المُسبَّبَةِ (أي: الأشياءِ المخلوقةِ أو الأشياءِ الممكنةِ، كما سيقولُ ابنُ سِينا) شيئًا يَتّصِلُ بِعَيْنِ ماهِيّاتِ الأشياءِ، أو شيئًا مُضافًا (مِن الخارجِ) إلى ماهِيّاتها». وقد اختار سايجر نفسُه البديلَ الأوّلَ.

تبنّى تُوما الأكوينيّ الموقفَ الذي يقولُ إنّ «وجودَ» (esse) شَيْءٍ، معَ أنّه شَيْءٌ يمكنُ تمييزُه عن «ماهِيّةِ» شيءٍ، لا ينبغي معَ ذلك [١٧٩] أن يُعَدَّ شيئًا مُضافًا بِطريقةِ «العَرَضِ»، بل شيئًا تُنشِئه، إن جاز التّعبيرُ، المبادئُ الجوهريّةُ لِ «الماهِيّةِ» نفسِها *(quasi constitutum per principia essentiae)*[٣].

وهذا، طبعًا، مُوجَّهٌ ضِدَّ فَرْضيّةِ ابنِ سِينا، كما فهِمَها هو، أي إنّ «الوجودَ» «عَرَضٌ» لِ «ماهِيّةٍ» بِالطّريقةِ التي يَصِفُ فيها «عَرَضٌ» عاديٌّ كالبياضِ جوهَرًا. وعَلَى نحوٍ آخَر، هو نفسُه يستعمِلُ كلمةَ «عَرَض» في وَصْفِ صِلةِ «الوجودِ» بِ «الماهِيّةِ»؛ لِأنّه يعتقِدُ أنّ «الوجودَ» غيرُ داخِلٍ في تعريفِ أيّةِ «ماهِيّةٍ»، ذلك لِأنّه شيءٌ praeter essentiam (خارِجَ «الماهِيّةِ»)[٤].

وهذا الفَهْمُ لِفَرْضيّةِ ابنِ سِينا، في أيّةِ حالٍ، فَهْمٌ خاطئٌ بِوضوح. ومِثْلَما سنرى في الوقتِ الرّاهِن، يَميزُ ابنُ سِينا نفسُه في «تعليقاته» بينَ نوعَيْنِ مِن «الأَعْراض»، ويُظهِرُ أنّه، معَ أنّه يستعمِلُ تعبيرَ «عَرَض» أو «صِفة» في وَصْفِ علاقةِ «الوجودِ» بِ «الماهِيّةِ»، لا يعني «عَرَضًا» كالبَياضِ مُتأصِّلًا في قِوامٍ. وهذا الفَهْمُ الخاطئ مُهِمٌّ جِدًّا مِن الوِجْهةِ التّاريخيّة، في أيّةِ حال، مُظهَرًا لِلْوجودِ بينَ الفلاسفةِ المَدْرسيِّينَ اللّاتينيِّينَ بِسَببِ إخفاقٍ مُشابِهٍ في الفَهْمِ عندَ ابنِ رُشْد.

وقد فَهِمَ ابنُ رُشْدٍ عقيدةَ ابنِ سِينا في «عَرَضِيّة» الوجود عَلَى أنّها تعني أنّ «الوجودَ» «عَرَضٌ» عاديٌّ تمامًا مِثْلُ البياض، فهاجمَ ابنَ سِينا بِقَسْوةٍ، عَلَى هذا الأساس[٥].

٣- في المصدر المُشار إليه، lect,2.

٤- انظُرْ مثَلًا له:

Summa Contra Gentiles 1, 21, ed. Marietti.

٥- انظُرْ: شَرْح عَلَى ما وراءَ الطّبيعة عند أرسطو ١، بِتحقيق Bouyges (بيروت، جامعة القدّيس يوسف) ص٣١٣، ٣١٥.

وقد وَرِثَ تُوما الأكوينيُّ هذا التّفسيرَ معَ هذا الانتقادِ مِن ابنِ رُشْد، ومنذُ ذلك الوقتِ صارَتْ هذه النَّظْرةُ لِابنِ سِينا عامّةً في الفلسفةِ المَدْرسيّةِ الغربيّة. وحتّى في هذا الوقتِ تُفْهَمُ عقيدةُ ابنِ سِينا عُمومًا في ضوءِ هذا التّفسير. فالدّكتور مَنْسِر Dr Manser، مثلًا، في كتابِه [١٨٠] *Das Wesen des Thomismus* يُسمِّي العقيدةَ، المفهومةَ بِهذه الطّريقة، «التّأكيدَ الخاطئ erroneous assertion» عندَ ابنِ سِينا (sein irrtümliche Behauptung) ويُلاحِظ[٦]:

> **ههنا يَخلِطُ ابنُ سِينا «العَرَضَ المنطقيَّ» («العَرَضَ» بما هو محمولٌ أو مُسْنَدٌ) بِ«العَرَضِ» الوجوديِّ (العَرَض بما هو مُضادٌّ لِ«الجوهَر» الذي يقومُ به)، أو «العَرَضَ» بما هو praedicabile بِ«العَرَضِ» بِما هو praedicamentale. وصَحيحٌ يقينًا أنّ «وجودَ» كُلِّ «موجودٍ» ممكنٍ *(ens contingens)* ينتمي إلى المحمولِ الخامِسِ (أي الكُلّيّ الخامس في ترتيبِ نَظَريّة الكُلّيّاتِ الفورفوريّة[*]، أي «العَرَض» في معنَى «العَرَضِ العامِّ»)، لكنّه مِن الخطأ أن نتصوّرَ أنّ «وجودَ» أيِّ جوهَرٍ مخلوقٍ هو «predicamental accident» (*ens in alio*) أي: شيءٌ موجودٌ في شَيْءٍ آخَر). «الوجودُ»، عَلَى الحقيقةِ، ينبغي أن يُعَدَّ مبدأً جوهريًّا لِجَوْهَرٍ يُحقِّقُ أو يُعيِّنُ مِن «الماهِيّةِ» و«الوجود».**

٦-
P. G. M. Manser: Das Wesen des Thomismus (Treiburg [Schweiz] St Paulsdruckerei, 1935) p. 469.

*- نِسْبةً إلى پرفوريوس، أو فرفوريوس الصُّوريّ (توفّي قريبًا مِن ٣٠٠م)، وهو فيلسوفٌ سُوريٌّ يونانيٌّ، مِن مواليد صُور. ويُعَدُّ أحَدَ أبرزِ مُمثِّلي الفلسفةِ الأفلاطونيّةِ المُحْدثة [المترجم]. والمحمولُ عندَه أيٌّ مِن الصِّفاتِ الأساسيّةِ الخمس، وهي: الجنسُ، والنّوعُ، والفصلُ أو الفَرْق، والخاصّةُ،، والعَرَضُ [المترجم عن المورد الأكبر].

عبارةُ *ens in alio* عندَ الدّكتور مَنسِر Dr Manser مِثاليّةٌ لِهذه الطّريقةِ لِفَهْمِ، أو سُوءِ فَهْمٍ، رُؤيةِ ابنِ سِينا لِ «عَرَضيّةِ» «الوجود». فإن كان «الوجودُ»، مِثْلَما فَهِمَه ابنُ سِينا نفسُه، *ens in alio* «شيئًا موجودًا في شَيْءٍ آخَر»، فسيكونُ «عَرَضًا» عاديًّا تمامًا قائمًا ومتأصِّلًا في جَوْهَرٍ، مِثْلَ البَياضِ القائمِ في جَسَد. ومِثْلُ هذا الفَهْمِ لِ «الوجودِ» يقودُ لا محالةَ إلى زُقاقٍ مسدودٍ حِينَ يلتفتُ لِيَعُدَّ الوَضْعَ الوجوديَّ لِ «الماهِيّةِ» سابقًا لِ «حدوثِ» «الوجودِ».

«العَرَضُ» النّوعيُّ أو الطّبقيُّ A predicamental or Categorical، أي «العَرَضُ» مفهومًا بمعنى شَيْءٍ موجودٍ في شَيْء آخَرَ *ens in alio*، هو خاصّيّةٌ، آتيةٌ مِن الخارج، تقعُ عَلَى الشَّيْءِ (القِوام) وتتأصّلُ [١٨١] فيه، حَيْثُ يشكِّلُ القِوامُ نَوعًا مِن «المَحَلِّ locus» لِ «العَرَضِ الحادِث». وعبارةُ «آتيةٌ مِن الخارجِ» هنا لا تعني إلّا أنّ «المَحَلَّ» يُنظَرُ إليه في ذاتِه، أي دُونَ اعتبارٍ لِأيِّ ظُروفٍ ثانويّةٍ، يقومُ بِذاتِه ولا يحتاجُ إلى «العَرَض». فالبياضُ، مَثَلًا، لا يحتاجُ إليه الجِسْمُ نفسُه؛ لِأنّ الجِسْمَ، بِقَدْرِ ما هو جِسْمٌ، يبقَى بِغَيْرِ اعتبارٍ لِمسألةِ ما إذا كانَتْ خاصّيّةُ البياضِ «تَحدُثُ» له، أو لا تَحدُثُ. البياضُ «يَحدُثُ» له فقط في مقامٍ لاحِقٍ لِمَقامِ وجودِ «الماهِيّةِ».

والآنَ، إن كان «الوجودُ» واحِدًا مِن مِثْلِ هذه «الأعراضِ»، فإنّ «الماهِيّةَ» التي هي جوهريًّا مُستقِلّةٌ عن أيِّ «عَرَضٍ» له هذه الصّفةُ ينبغي أن تقومَ، أي «تُوجدَ»، في شَكْلٍ أو آخَرَ حتّى بِغَيْرِ «عُروضِ» «الوجودِ». لكنْ ماذا سيكونُ شَكْلُ «الوجودِ» لِ «ماهِيّةٍ» سابِقةٍ لِ «وجودِها»؟. في مُناقَشةٍ لِلإلهامِ الكَلاميِّ theological، خاصّةً تحتَ تأثيرِ الأفلاطونيّةِ المُحْدَثة، يمكنُ المُشكلةَ أن

تُحَلَّ بِبَساطةٍ بقَولِنا إنّ «الماهِيّاتِ» في مِثْلِ هذه الحالةِ تُوجَدُ في عِلْمِ الله[٧] [سُبْحانَه]. ومِن وِجْهةٍ وجوديّةٍ (أنطولوجيّةٍ)، في أيّةِ حالٍ، هذا لن يَحُلَّ المشكلة. وسَيظَلُّ علينا أن نُسلِّمَ طَوْعًا أو كَرْها بأنّ مِثْلَ هذه «الماهِيّةِ» يُوجَدُ في مكانٍ ما عَلَى نحوٍ مُبْهَمٍ في صُورةِ كائنٍ وجوديٍّ شاذّ.

وفَهْمُ «الوجود» في صُورةِ «عَرَضٍ نوعيٍّ categorical»، كالبَياضِ، عارِضٍ لِـ«ماهِيّةٍ» تُوجَدُ بِاستقلالٍ عن «العَرَضِ»، هو فَهْمٌ لِـ«عُروضِ» «الوجودِ» لِـ«الماهِيّةِ» في صُورةِ حَدَثٍ يَحدُثُ في عالَمِ الحقيقةِ فيما وَراءَ العقل، أي العالَمِ الخارجيّ. والمُشكلةُ المذكورةُ تَوًّا ومُشكِلاتٌ أُخَرُ، تنشَأُ كلُّها بِدِقّةٍ عن هذا الفَهْمِ لِفَرْضيّةِ ابنِ سِينا. وقد أوضَحْنا مِرارًا أنّ هذا الفَهْمَ مَبْعَثُه تفسيرٌ خاطئٌ لِكلماتِ ابن سِينا.

[١٨٢] ومعَ ذلك، أُسِيءَ فَهْمُ ابنِ سِينا عادةً في الشّرْقِ والغربِ كِلَيهما. ومِن الأسماءِ العظيمةِ في العُهودِ الأولى لِلْفلسفةِ الإسلاميّةِ التي أدامَتْ رُؤيةً خاطئةً لِابنِ سِينا، نذكُرُ فَخْرَ الدّين الرّازيّ (ت ١٢٠٩م)، الذي أثار عددًا مِن الشُّبُهاتِ عَلَى أساسِ سُوءِ الفَهْمِ هذا. ولَسْنا مهتمّينَ هنا بِمُناقَشةِ هذه التي تُدعَى «الشُّبُهاتِ الفَخْريّة». وأكثَرُ أهمّيّةً بكثيرٍ الإجابةُ الحاسِمةُ التي قدّمَها الطُّوسيُّ دِفاعًا عن موقفِ ابن سِينا، لِأنّه يأتي إلى الواجِهةِ بِالمعنَى الحقيقيّ لِـ«عَرَضيّةِ» «الوجودِ»:

> إنّ كلامَه هذا مَبنيٌّ عَلَى تصوّرِه أنّ لِلْماهِيّةِ ثُبوتًا في الخارجِ دُونَ وجودِها، ثمّ إنّ الوجودَ يَحُلُّ فيها. وهو فاسِدٌ؛ لِأنّ كَوْنَ الماهِيّةِ هو وجودُها، والماهِيّةُ لا تتجرّدُ عنِ الوجودِ إلّا في العقلِ، لا بِأن تكونَ في العقلِ مُنفكّةً عن الوجودِ - فإنّ الكَوْنَ

٧- لكنْ حتّى هذا لا يَحلُّ المشكلةَ عَلَى التّمام؛ انظُرْ: فَضْل الرّحمن، في المصدر السّابق، ص١٠-١١.

> في العقلِ أيضًا وجودٌ عقليٌّ[٨]، كما أنّ الكَوْنَ في الخارجِ وجودٌ خارجيٌّ - بل[٩] بِأنّ العقلَ مِن شأنِه أن يُلاحظَها وَحْدَها، مِن غيرِ مُلاحظةِ الوجودِ. وعَدَمُ اعتبارِ الشَّيءِ ليس اعتبارًا لِعَدَمِه. فإذًا، اتّصافُ الماهِيّةِ بِالوجودِ أَمْرٌ عقليٌّ، ليسَ كاتّصافِ الجِسْمِ بِالبياض. فإنّ الماهِيّةَ ليس لها وجودٌ مُنفرِدٌ، ولِعارِضِها المُسمَّى بِالوجودِ وجودٌ آخَرُ، حتّى يجتمعا اجتماعَ القابِلِ والمقبولِ. بَلِ الماهيّةُ، إذا كانَتْ، فكَوْنُها هو وُجودُها[١٠]

ومِثْلَما تُشيرُ الجُمْلةُ الأخيرةُ مِن هذا المقتبَس، حِينَ يَحدُثُ أنّ إنسانًا، مَثَلًا، بما هو فَرْدٌ، يُوجَدُ أمامَنا، أي حِينَ تُحقَّقُ «ماهِيّةُ» «الإنسانِ» في صُورةِ «حقيقةٍ» فَرْديّةٍ، يكونُ عَبَثًا أن نَسألَ ما إذا كانَتِ «الماهِيّةُ» موجودةً أو غيرَ موجودة. فإنّ عَيْنَ «تَحقُّقِها» هو «وُجودُها». وإنّه في الإشارةِ إلى هذا المستوى الوجوديِّ يَتحدّثُ مُلّا صَدْرا عن «عَيْنيّةِ الوجودِ والماهِيّة». حَيْثُ يقولُ[١١]: «الوجودُ»، سَواءٌ أكان وَراءَ العقلِ أم عَقْليًّا، هو عَيْنُ قِوامِ «الماهِيّةِ» و«وُجودِها»؛ فلا يَدُلُّ عَلَى أنّ شيئًا غيرَ «الماهِيّةِ» مُحقَّقٌ في «الماهِيّة». وهكذا، عَلَى هذا المستوى، أي في العالَمِ الموضوعيِّ الخارجيِّ لِلْحقيقة، تقولُ الجُمْلةُ الخَبَريّةُ «زَيْدٌ موجودٌ» عَيْنَ ما تقولُه الجُمْلةُ: «زَيْدٌ زَيْدٌ». فكلٌّ مِنهما تأكيدٌ مُؤكَّدٌ لِحَقيقة

٨- يُسمّى أيضًا «وُجودًا ذِهْنيًّا».

٩- يُشيرُ هنا إلى أنّ «الماهِيّةَ» مُنفصِلةٌ عن «الوجودِ» في العقل.

١٠- نَصيرُ الدّين الطّوسيُّ: شَرْحٌ عَلَى «الإشارات والتّنبيهات» لابنِ سِينا، ٣، ص٤٦٢-٤٦٣. وقد أثبتَ المؤلِّفُ هنا في هذه الحاشية الأصْلَ العربيّ لِترجمته، ونقَلْنا نحنُ الأصْلَ العربيَّ مِن هنا إلى المَتْن؛ لِعَدَمِ الحاجةِ إلى التّرجمةِ بوجودِ الأَصْل [المترجم].

١١- المشاعر، ص٢٧، رقم ٧١.

زَيْد[١٢]. وبِنْيةُ الحقيقةِ عَلَى أنّه لا مكانَ هنا حتّى لِلْحديثِ عن «اتّحادِ» عُنصُرَيْنِ؛ لِأنّها، مِثْلَما لاحَظْنا قَبْلُ، كُتْلةٌ وجوديّةٌ لا انشقاقَ فيها.

ومهما يكُنْ، فإنّ الوَضْعَ يتغيَّرُ جَذْريًّا حِينَ نَنقُلُ المسألةَ إلى مستوى التّحليلِ المفهوميّ. فعَلَى المستوى المفهوميِّ، يُحلِّلُ العقلُ الكُتْلةَ الوجوديّةَ الكاملةَ إلى [١٨٤] «ماهِيّةٍ» و«وجودٍ»، ويُميِّزُ بينَهما. وحتّى عندَ هذا المقامِ، في أيّةِ حالٍ، لا تكون «الماهِيّةُ»، مِثْلَما يُوضِحُ الطُّوسِيُّ في المقطَعِ المقتبَسِ قَبْلُ، مفصولةً عن «الوجودِ»؛ لِأنّها ما تزالُ موجودةً مِن خِلالِ «الوجودِ العقليّ». ويَدفَعُ العقلُ نَشاطَهُ التّحليليَّ إلى الأمامِ خُطْوةً، ويتأمَّلُ «الماهِيّةَ» في تَجرُّدٍ تامٍّ عن أيِّ شَيْءٍ آخَر، حتّى «الوجود». وفقط حِينَ تُتصوَّرُ «الماهِيّةُ» بهذه الطّريقةِ في حالِ تَجرُّدٍ تامٍّ، يُتصوَّرُ «الوجودُ» «عارِضًا» لها مِن الخارج. وهذا هو ما يُقصَدُ بِ«عُروضِ» «الوجودِ» لِ«الماهِيّةِ». «الوجودُ» هنا - وهنا فحَسْبُ - يُتصوَّرُ «عَرَضًا» لِ«الماهِيّة».

عَقَبةٌ كبيرةٌ أمامَ المؤرِّخينَ أو الفلسفةِ الإسلاميّةِ فيما يَتّصِلُ بهذه المسألةِ تمثّلَتْ في عقيدةِ ابنِ سِينا المزعومةِ في شأنِ «حقيقةِ» «المُمْكِنات». فمِثْلَما ذُكِرَ قَبْلُ، يَقْسِمُ ابنُ سِينا «الوجوداتِ» جميعًا عَلَى «واجِبٍ» و«مُمْكِن». و«الموجودُ المُمْكِنُ» - وكُلُّ شَيءٍ غيرِ المُطْلَقِ «مُمْكِنٌ» وجوديًّا - حِياديٌّ فيما يتّصِلُ بِ«الوجودِ» و«اللّاوجودِ»؛ يمكنُ أن يكونَ وألّا يكونَ. وابتغاءَ إمالةِ هذا التّوازُنِ في جانِبِ «الوجود»، ينبغي أن يظهَرَ هناك «سَبَبٌ» فِعْليٌّ يُحوِّلُ «المُمْكِنَ» إلى «موجودٍ واجِب». ويُفهَمُ تعبيرُ «واجِب» هنا بِمعنَى «أَوْجبَه شَيْءٌ آخَرُ غيرُ ذاتِه»

١٢- نفسه.

ويُسمَّى بِالعربيّةِ «الواجِبَ بِالغَيْر».

ووَفْقًا لِتَفْسيرٍ كان، وما يزالُ، سائدًا، «المُمْكِنُ» في حالةِ الحِيادِ التي هو عليها، قَبْلَ أن يُحوِّلَه «سَبَبٌ» إلى شَيْءٍ فِعْليٍّ و«واجِبٍ»، لا يمكنُ أن يُقالَ عنه إنّه «غيرُ موجودٍ» تمامًا. يَقينًا «المُمْكِنُ» في حالةٍ مُبهَمةٍ كهذه يَظَلُّ غيرَ «موجودٍ» في المعنَى الكامِلِ لِلْكلمة. لا بُدَّ مِن أن ينطويَ عَلَى دَرَجةٍ مِن الفِعْليّة، مهما يُمكِنْ هذه أن تكونَ مُخفَّضةً، حتّى إذا خُفِّضَتْ إلى حَدِّ أنْ لا يمكنُ أن تُسمَّى «وجودًا». هكذا «المُمْكِنُ» عندَ ابنِ سِينا ينبغي أن يُوصَفَ بِأنّه شَيْءٌ في حالةٍ غريبةٍ جدًّا مِن الوِجهةِ الوجوديّة، «حائمٌ بِتَصميمٍ شَبَحيٍّ في السّماءِ الأفلاطونيّةِ [١٨٥] إلى أن يُخلَعَ عليه الوجودُ، ومُمتلِكٌ وجودًا مِن ذاتِه بِطريقةٍ ما، قَبْلَ أن يُوجَدَ»[١٣].

ومِثْلُ هذا، في أيّةِ حالٍ، ليس التّفسيرَ الصّحيحَ لِمَوقفِ ابنِ سِينا. والعَمَليّةُ التي تُسحَبُ بِها «الماهِيّةُ» بِما هي «ممكنةٌ» مِن حِيادِها الوجوديِّ بِفَضْل «سَبَبِها» إلى حالةِ الفِعْليّةِ هي، مرّةً أخرى، حَدَثٌ يَعْرِضُ عَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميّ. ويمكنُ أن نقولَ إنّها إعطاءُ طابَعٍ مَسْرحيٍّ، عَرْضٌ مَسْرَحيٌّ مُصْطنَعٌ لِحالةٍ موجودةٍ مِن قَبْلُ، مُحقَّقةٍ. وليس رأيَ ابنِ سِينا الذي يُدافِعُ عنه أنّ «الماهِيّةَ» تُنشَأُ أوّلًا في مكانٍ ما في الواقِعِ في صُورةِ «مُمْكِنٍ» يُصَبُّ فيه، في المَقامِ التّالي، «الوجودُ» بِفَضْلِ «سَبَبِه». مفهومُ «الإمكانِ» الوجوديِّ نتيجةٌ لِتحليلٍ عقليٍّ لِما هو موجودٌ فِعْلًا. وعَمَليّةُ هذا التّحليلِ، كما يَصِفُها البروفسور آشتيانيّ، كما يأتي تقريبًا[١٤]:

١٣- William Carlo: op. cit., p. 105.

١٤- جلال الدّين آشتيانيّ، في مرجعٍ سابقٍ، ص١٢٣. وكذا ابن سِينا: الشّفاء، الإلهيّات، ص٣٧.

يَجِدُ العقلُ موجودًا سابقًا شيئًا ماثِلًا أمامَه. الشَّيْءُ الماثِلُ يُنظَرُ إليه عَلَى أنّه معلوماتٌ، حقيقةٌ مُقدَّمةٌ لكي يُحكِمَها العقلُ. وبِقَدْرِ ما يكونُ الشَّيْءُ موجودًا مِن قَبْلُ، مُحقَّقًا، يكونُ «واجِبًا». لكنِ العقلُ، مَدْفوعًا بِطَبيعتِه الخاصّة، ينعكِسُ تحليليًّا عَلَى البِنْيةِ الوجوديّةِ لِلشّيءِ ويحكُمُ بِأنّ الشَّيءَ لم يكُنْ «موجودًا» قَبْلُ، وأنّه *الآنَ* «موجودٌ». ويتأمَّلُ العقلُ الشَّيْءَ في تلك الحالةِ المُتخيَّلةِ التي لَمّا يَكُنْ فيها موجودًا، في صُورةِ «المُمْكِنِ». و«الإمكانُ» الوجوديُّ المفهومُ هكذا، ما هو إلّا مفهومٌ عقليٌّ. وإذ يُعْرِضُ العقلُ عن حالةِ الوجودِ الفعليِّ، التي هي «الحقيقةُ» الوحيدةُ في عالَمِ ما وَراءَ العقل، يُحاوِلُ أن يُصوِّرَ لِنَفْسِه الحالةَ الوجوديّةَ لِلشّيءِ السّابقةَ لِ «وجودِه» الحقيقيِّ. ونتيجةً لِمِثْلِ هذا التّحليلِ العقليِّ، يُظفَرُ بِ «الإمكانِ». مِثْلَما يقولُ أبو البركات[١٥]:

> **نقولُ: إنّ الموجودَ مِنها إمّا أن يكونَ موجودًا بِذاتِه وعن ذاتِه، وإمّا أن يكونَ وجودُه وَجَبَ عن غيرِه، ولم يَجِبْ له بِذاتِه. وهذه قِسْمةٌ عقليّةٌ تُعتبَرُ في الأذهانِ في كُلِّ موجودٍ، ولا يَخرُجُ عنها موجودٌ.**

والعقلُ بِهذه الطّريقةِ قادِرٌ عَلَى تأمُّلِ شَيْءٍ موجودٍ بِالفِعْلِ في صُورةِ «شَيْءٍ مُمْكِنٍ». والتّأمُّلُ، في أيّةِ حالٍ، لا يعني ضِمْنًا أنّ الشَّيْءَ الموجودَ بِالفِعْلِ هو عَلَى الحقيقةِ موصوفٌ بِصِفةٍ خارجيّةٍ تُسمَّى «الإمكانَ» بِالطّريقةِ التي يكونُ فيها شَيْءٌ في الأعيانِ موصوفًا بِصِفةٍ خارجيّةٍ كالبياضِ. وحالةُ الأمورِ فيما وراءَ العقلِ المُطابِقةُ لِمُؤدّى الجُمْلةِ الخَبَريّة: «هذا الشّيءُ مُمْكِنٌ»، هي عَيْنُ حقيقةِ أنّ الشَّيْءَ

١٥- كتاب المُعتبَر، ٣، ص٢٢. انظُر قبلُ الفصلَ ٢، الملاحظة ٨. وقد أثبتَ المؤلِّفُ هنا في هذه الحاشيةِ الأصْلَ العربيَّ لِما قَدَّمَ ترجمتَه في المَتْن، ونقَلْنا نحنُ هذا الأصلَ إلى المَتْن، مُستغنينَ عن التّرجمة [المترجم].

له «سَبَبٌ». المُشارُ إليه فيما وراءَ العقلِ لِهذه الجُمْلةِ هو بِبَساطةٍ علاقةٌ خارجيّةٌ موجودةٌ بينَ الشَّيءِ و«سَبَبِه» غيرُ داخلةٍ في السَّبب. ومِثْلُ هذه العلاقةِ ليس إلّا صِفةً عقليّةً؛ وهي لا يمكنُ أن تُميِّزَ شيئًا كما يُميِّزُه البياض.

وفي الحقيقةِ الموضوعيّةِ، الشَّيْءُ في حالةِ «الإمكانِ» الصِّرْفِ ليس حتّى «شيئًا»؛ إنّه بِكُلِّ معنَى الكلمةِ وبِبَساطةٍ «غيرُ موجودٍ». وموضوعُ الإشارةِ فيما وراءَ العقلِ في شأنِ مفهومِ «شَيْءٍ مُمْكِنٍ» دُونَ اعتبارِ لِعلّتِه، هو «اللّاوجودُ» أو «العَدَمُ» الصِّرْفُ. وفي هذا الاعتبارِ يكونُ ابنُ رُشْدٍ عَلَى حَقٍّ حِينَ يقولُ[١٦]:

ذلك أنّ الموجودَ الذي له عِلّةٌ في وجودِه، ليس له مفهومٌ مِن ذاتِهِ إلّا العَدَم. أعني أنّ كُلَّ ما هو موجودٌ مِن غَيرِه، فليس له مِن ذاتِه إلّا العَدَمُ.

ومعَ هذا كُلِّه، مِثْلَما أوضَحْنا قَبْلُ، لا يمكنُ إنكارُ أنّ ابنَ سِينا نفسَه في الأَصْلِ عَرَضَ الفَرَضِيّةَ فيما يَتّصِلُ [١٨٧] بِالعلاقةِ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» بِلُغةٍ غامضةٍ ومُضلِّلة. فحِينَ يقرَأُ المرءُ، مَثَلًا، بَيانًا كهذا: «الماهِيّاتُ» هي بِذاتِها مُجرَّدُ «موجوداتٍ مُمْكِنةٍ»، و«الوجودُ» «يَعْرِضُ» لَها مِن الخارجِ[١٧]، يكونُ الإنسانُ بِالطّبيعةِ عُرْضةً لِأَنْ يُضلَّلَ بِتصوُّرِ أنّ ما يُريدُ ابنُ سِينا أن يُؤكّدَه هو «عَرَضِيّةُ» «الوجودِ» في القَبولِ العامِّ والعاديِّ لِتعبيرِ «عَرَضيّة». وإضافةً إلى ذلك، يستعمِلُ ابنُ سِينا وأَتْباعُه المُباشِرونَ الكلمتَيْنِ «عَرَض» و«صِفة» في الإشارة إلى «الوجودِ».

١٦- تهافُتُ التّهافُت، ص٣٢٨-٣٢٩. وقد أثبتَ المؤلِّفُ الأَصْلَ العربيَّ لِما قدّمَ ترجمتَه هنا في هذه الحاشية، ونَقَلْناهُ نحنُ إلى المَتْن.

١٧- مِن كتاب «الشِّفاء»، اقتبسَه البروفسور آشتيانيّ في المرجع المشار إليه، ص١١١: «وتلك الماهِيّاتُ هي التي بِأنفُسِها ممكنةُ الوجود، وإنّما يَعْرِضُ لها وجودٌ مِن خارجٍ» [بالعربيّةِ في الأصل].

يقولُ بَهْمَنْيارُ بنُ مَرْزُبان(١٨) (ت ١٠٦٦م) - وهو واحِدٌ مِن مُريدي ابنِ سِينا -:

كُلُّ «موجودٍ» له «ماهِيّةٌ» (أي: كُلُّ «الموجوداتِ» ما خلا المُطْلَقَ) لها «ماهِيّةٌ» موجودٌ فيها «صِفةٌ» بِفَضْلِها صارَتْ هذه الماهِيّةُ موجودةً. و«الحقيقةُ» لِتلْكَ «الصِّفةِ» هي حقيقةُ أنّ هذه الماهِيّةَ صارَتْ «واجِبةً».

وهذا البَيانُ أيضًا، مُستعمِلًا كلمةَ «صِفة»، كما يفعَلُ، مُضلِّلٌ، ما خلا أنّ بَهْمَنْيار يُوضِحُ ما يُريدُ أن ينقُلَه تمامًا بِفَضْلِ الجُمْلةِ القصيرةِ الأخيرة. وهو يُوضِحُ ثَمّةَ أنّه لا يُرادُ بِـ«الصّفةِ» «صِفةٌ» عاديّةٌ مُستقِرّةٌ ومتأصِّلةٌ في القِوامِ أو الأساسِ substratum. وتُشيرُ الكلمةُ بِبَساطةٍ إلى الوَضْعِ المُتجاوِزِ لِلْعقل («الحقيقة») الذي فيه تكونُ «الماهِيّةُ» «واجِبةً»، أي: مُحقَّقةً.

وابنُ سِينا في مقطَعٍ مِن «تَعْليقاتِه» يَجعَلُ فِكْرَتَه أكثرَ وضوحًا بكثير، بِتمييزٍ صارِمٍ لِـ«الوجودِ» بِما هو «عَرَضٌ»، عن «الأعراضِ» الأُخَر جميعًا. وفي هذا المقطَعِ يُسلِّمُ بِفِكْرةِ أنّ «الوجودَ» «عَرَضٌ»، لكنّه يُضيفُ أنّه: «عَرَضٌ» فَذٌّ [١٨٨] وخاصٌّ جدًّا، خاصٌّ حقًّا إلى حَدِّ أنّ تَصرُّفَه مُضادٌّ لِتصرُّفِ «الأعراضِ» الأُخَر.

«وجودُ» كُلِّ «الأعراضِ» في ذاتِها هو «وُجودُها مِن أجلِ قِوامِها»(١٩)، ما خلا «عَرَضًا» واحِدًا فقط، هو «الوجودُ». وهذا الاختلافُ راجِعٌ إلى حقيقةِ أنّ كُلَّ «الأعراضِ» الأُخَرِ لكي تُصبِحَ موجودةً يحتاجُ كُلٌّ مِنها إلى قِوامٍ (موجودٍ بِذاته مِن قَبْلُ)، أمّا «الوجودُ» فلا يتطلَّبُ أيَّ «وجودٍ» لكي يُصبِحَ موجودًا. ولِهذا ليس دَقيقًا أن نقولَ إنّ «وجودَه»، (أي «وجودَ» هذا «العَرَضِ» الخاصِّ المُسمَّى

١٨- المقطَعُ موجودٌ في «كتاب التّحصيل» له. وقد اقتبسَه البروفسور آشتياني في المرجعِ المُشارِ إليه، ص٦٨. ٣: «فكُلُّ موجودٍ هي ماهِيّةٌ، فلَهُ ماهِيّةٌ فيها صِفةٌ بِها صارَتْ موجودةً، وتلك الصِّفةُ حَقيقتُها أنّها وَجَبَتْ» [جاء هذا بِالعربيّةِ في الأصل - المترجم].

١٩- أنّ «عَرَضًا» يُوجَدُ، يعني أنّه يُوجَدُ لا لِنَفْسِه، بل مِن أَجْلِ قِوامِه، لكي يتأصَّلَ في قِوامِه ويَتميَّزَ.

«وجودًا») في قِوامٍ، هو عَيْنُ «وجودِه»، بِمعنَى أنّ «الوجودَ» له «وجودٌ» (غيرُ ذاتِه)، تمامًا مِثْلَما أنّ («عَرَضًا» مِثْلَ) البياضِ له «وجودٌ»[٢٠]. (ذلك الذي يمكنُ أن يُقالَ عَلَى نحوٍ دقيقٍ عن «العَرَضِ» - «الجَوْهَر») هو، عَلَى النّقيضِ، أنّ «وُجودَه في قِوامٍ» هو عَيْنُ «وجودِ» ذلك القِوامِ. وكما هي الحالُ في كُلِّ «عَرَضٍ» غيرِ «الوجودِ»، «وجودُه في قِوامٍ» هو «وجودٌ» لِذلك «العَرَض»[٢١].

ويُلْقي هذا المقطَعُ ضَوءًا مُوضِحًا عَلَى ما قَصَدَ ابنُ سِينا حَقًّا إليه بِ «عَرَضِيّةِ» «الوجود»، مُظْهِرًا في الوقتِ نفسِه كيف هي خاطئةٌ رُؤيةُ أولئك الذي يتصوّرونَ أنّ ابنَ سِينا حَدَّدَ هُوِيّةَ «الوجودِ» بِ «عَرَضٍ» عاديٍّ كالبَياض. وبعيدًا عن إعدادِ مِثْلِ هذا التّحديدِ لِلْهُوِيّة، نَجِدُه يَميزُ بوضوحٍ أحَدَهما عن الآخَرِ، ويَضعُهما في تَغايُرٍ حادٍّ. فهو يقولُ إنّ «عَرَضًا» عاديًّا كالبَياضِ، صِفةٌ هي في ذاتِها مختلفةٌ ومُنفصِلةٌ عن قِوامِها. و«وُجودُها» هو عَيْنُ تأصُّلِها في القِوام. والعلاقةُ بينَ «الوجودِ» والقِوامِ هي تَبَعًا لِذلك علاقةٌ عَرَضيّةٌ خارجيّةٌ. وحتّى إذا اختفَى «العَرَضُ» مِن القِوامِ، فإنّ القِوامَ لا يتأثَّرُ البتّةَ في «وجودِه». [١٨٩] و«وجودُ» «العَرَضِ» مُختلِفٌ تمامًا عن مِثْلِ هذا «العَرَضِ»؛ لِأنّ «وجودَه في قِوامٍ» يُؤلِّفُ عَيْنَ «وجودِ» ذلك القِوام. والعلاقةُ بينَ «العَرَضِ» والقِوامِ في هذه الحالةِ جوهريّةٌ intrinsic، في معنَى أنّ اختفاءَ هذا «العَرَضِ» هو اختفاءٌ لِلْقِوام.

والآنَ عَلَى الأقلِّ، نحنُ في موقفٍ يأذَنُ لنا بِأن نُقدِّمَ إجابةً قصيرةً ومحدَّدةً عن السّؤالِ الذي يُشكِّلُ العنوانَ لِلْفَصْلِ الحاضِر: هل «الوجودُ» «عَرَضٌ»؟- إنّه «عَرَضٌ»، لكنْ له طبيعةٌ خاصّةٌ جدًّا؛ و«عُروضُه» لِ «الماهيّاتِ» حَدَثٌ لا يَحدُثُ

٢٠- حقيقةُ أنّ البَياضَ هو بَياضٌ، لا تُؤلِّفُ «وُجودَ» البَياضِ؛ بل، كَوْنُه موجودًا في قِوامِهِ هو «وجودُه».

٢١- التّعليقات، وقد اقتبسَه مُلّا صَدْرا في المشاعِر، ص٣٤، ٨٣.

إلّا في مجالِ التّحليلِ المفهوميِّ أو العقليّ.

ويمكنُ أن نتذكّرَ في هذه اللّحظةِ ما قِيلَ في الفَصْلِ الثّالِثِ في شأنِ «المعقولاتِ الثّانيةِ secondary intelligibles». وهناك مُؤقّتًا عَدَدْنا «الوجودَ» «معقولًا ثانيًا فلسفيًّا». ف «الوجودُ» «معقولٌ ثانٍ فَلْسفيٌّ»؛ في معنًى أنّه يُوجَدُ في عالَمِ ما وراءَ العقلِ، أو العالَمِ الخارجيّ، كَيْنُونةٌ ملموسةٌ تُطابِقُ مفهومَ «الوجود»، ومِنها يُشتقُّ المفهومُ. لكنْ هذا البَيانُ ينبغي أن يُفهَمَ ثانيةً بِطريقةٍ خاصّةٍ جدًّا. في حالِ «معقولٍ ثانٍ فلسفيٍّ» عاديٍّ، مِثْلِ «الأُبُوّةِ»، الشَّيْءُ الذي يَعْرِضُ له «عَرَضٌ»، والذي يُوصَفُ بذلك العَرَض، يَظَلُّ عَلَى ما هو عليه دونَ تغيير. الاختلافُ الوحيدُ بينَ «العُرُوضِ» و«الاتّصافِ» في هذه الحالةِ هو أنّ العُروضَ يَحدُثُ في العَقْلِ، أمّا الاتّصافُ فيحدُثُ في عالَمِ ما وراءَ العقلِ، أي إنّ الشَّيْءَ المُتّصِفَ بِ «العَرَضِ» يكون موجودًا في الأعيان.

ووَفْقًا لِرُؤيةِ أولئك الذين يدافعونَ عن أصالةِ «الوجود»، في أيّة حالٍ، هذا التّحليلُ لا ينطبِقُ عَلَى «الوجودِ». والشَّيءُ الذي يَعْرِضُ له «وُجودٌ» - «العَرَضِ» عَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميِّ هو يَقينًا «الماهِيّةُ»؛ لكنْ، وَفْقًا لِفَلاسفةِ هذه المدرسةِ، لا يُوجَدُ في عالَمِ ما وراءَ العقلِ كَيْنُونةٌ حقيقيّةٌ يَتّصِفُ بِها [١٩٠] «وُجودٌ» - «العَرَضِ». وهكذا، ما دُمْنا نَستمِرُّ عَلَى الأَخْذِ بِفِكْرةِ « الماهِيّةِ»، سيكونُ علينا أن نُسَلِّمَ بِأنّ «اتّصافَ» «الماهِيّةِ» بِ «الوجودِ» هو حَدَثٌ *عَقليٌّ* لا يَقِلُّ عن «عُروضِ» «الوجودِ» لِ «الماهِيّةِ».

ومعَ هذا، لا يُنكِرُ هؤلاءِ الفلاسفةُ إنكارًا تامًّا حقيقةَ «الاتّصافِ» في عالَمِ ما وراءَ العقل. وهم يُسلّمونَ بِأنّه في عالَمِ الحقيقةِ الموضوعيّة، «الاتّصافُ» فيما يَتّصِلُ بِ «الوجودِ» يَحدُثُ، لكنْ يُضيفونَ أنّ «الاتّصافَ» الخارجيَّ يَحدُثُ بِترتيبِ

معكوس. وعَلَى مستوى التّحليلِ المفهوميِّ، يَعْرِضُ «الوجودُ» في صُورةِ «عَرَضٍ» لِ «الماهِيّةِ»، لكنْ عَلَى مستوى الحقيقةِ الموضوعيّة، «الماهِيّةُ» هي التي تَعْرِضُ في صُورةِ «عَرَضٍ» لِ «الوجودِ»، و«الوجودُ» هو الذي يُوصَفُ بِ «الماهِيّةِ». في العالَمِ الخارجيِّ «الماهِيّاتُ» تكونُ «أَعْراضًا» لِ «الوجودِ»، بَدَلًا مِن أن يكونَ الوجودُ «عَرَضًا» لِلْماهِيّات.

وعلينا أن نُؤكِّدَ مَرّةً أُخرى أنّنا حِينَ نَتحدّثُ عن العلاقةِ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» في العالَمِ الخارجيِّ، إنّما نُسْقِطُ هذه المفهوماتِ، التي ظَفِرْنا بها مِن خِلال التّحليلِ العقليِّ، خَلْفًا عَلَى البِنْيةِ الوجوديّةِ لِلْحقيقة. الحقيقةُ الموضوعيّةُ في ذاتِها ليس فيها تمييزٌ مِن هذا النّوع. ونُؤكِّدُ ونحنُ ننظرُ إلى الوراءِ مِن نقطةِ الأفضليّةِ في التّحليلِ المفهوميّ أنّ «الحقيقيَّ حقًّا» - ontôs on كما يَصِفُه أفلاطونُ - في العالَمِ الخارجيِّ هو «الوجودُ»، أي حقيقةُ «الوجودِ»، لا شَيْءٌ آخَرُ، وما يُزعَمُ أنّه «ماهِيّاتٌ» هي جميعًا أشكالٌ جَوْهَرِيّةٌ لِ «الوجودِ» نفسِه.

ومعَ أنّه في مَجالِ المفهوماتِ، «الوجودُ» «عَرَضٌ» يَعْرِضُ لِ «الماهِيّةِ»، والماهِيّةُ هي المُتلقّي لِذلك «العَرَضِ»؛ في العالَمِ الخارجيِّ «الوجودُ» ليس «عَرَضًا». بَلِ الأَمْرُ عَلَى النّقيضِ، فإنّه هو الذي يكونُ «حقيقيًّا أصالةً» و«الماهِيّاتُ» جميعًا ما هي إلّا تَقْييداتٌ وتحديداتٌ، أو تكييفاتٌ لِحَقيقةِ «الوجودِ» الوحيدة.

حقيقةُ «الوجودِ» في إطلاقِها غيرُ مُحدَّدةٍ ولا مُقيَّدةٍ. في ذاتِها لا يمكنُ أن تكونَ أيَّ شيءٍ مُحدَّدٍ؛ هي في هذا المعنى «لا شيءٌ»، مِثْلُ الماهِيّة. فقط حِينَ تَنزِلُ، إن جاز القولُ، [١٩١] مِن المَقامِ الأرفَعِ لِلْبَساطةِ وتتلقّى التّحديداتِ والتّقييداتِ المختلفةَ، تَظهَرُ في صُورةِ أشياءَ خاصّة. وهذه التّحديداتُ والتّقييداتُ لِ «الوجودِ» التي بِها يُغادِرُ الوجودُ مقامَ الإطلاقِ ويَغدُو مُتعيِّنًا، هي «الماهِيّاتُ».

وهذه العَلاقةُ بينَ حقيقةِ «الوجودِ» وتحديداتِه كثيرًا ما تُشرَحُ مَجازيًّا بِلُغةِ طبيعةِ ضَوْءِ الشّمس[٢٢]. فضَوءُ الشّمسِ في ذاتِهِ ليس فيه تقييداتٌ ؛ فلا هو مُرَبَّعُ الصُّورةِ ولا مُثلَّث ، ولا طويلٌ ولا قصيرٌ ، ولا أحمَرُ ولا أزرقُ. لكنْ حِينَ يُسقَطُ عَلَى بِناءِ مُربَّعٍ يَغدُو مُرَبَّعًا ؛ وحِينَ يَسقُطُ عَلَى جِدارٍ طويلٍ ، يَغدُو طويلًا ؛ وحِينَ يَنفُذُ مِن خلالِ زُجاجٍ أحمرَ ، يَغدُو أحمرَ ، إلخ. وعَلَى امتدادِ كُلِّ هذه التّكييفاتِ ، يَظَلُّ ضَوْءُ الشّمْسِ نفسُه الحقيقةَ الوحيدةَ الواحِدةَ الأصليّةَ. وهذه الصُّوَرُ والصِّفاتُ التي يَتّخِذُها ضَوءُ الشَّمْس يُنتجُها ويُحقِّقُها ضَوءُ الشَّمْسِ نفسُه ، لكنّ ضوءَ الشّمسِ في ذاتِه يَسمُو فوقَها جميعًا. وهكذا تكونُ أيضًا العلاقةُ بينَ «الوجودِ» و«الماهِيّاتِ».

عَلَى أنّ التّمثيلَ بِضَوءِ الشَّمْسِ ليس عَلَى نحوٍ دقيقٍ تمثيلًا مُناسبًا ، في أيّةِ حالٍ ، لِأنّه يفترِضُ قَبْلُ «الوجودَ» السّابِقَ لِ «الماهِيّات». وابتغاءَ أن يظهَرَ ضَوءُ الشَّمْسِ مُرَبَّعًا ، لا بُدَّ مِن أن يُوجَدَ شَيْءٌ مُربَّعٌ منذُ البَدْء. ولا «ماهِيّةَ» ، مِثْلَما رأينا قَبْلُ ، لَدَيها مِثْلُ هذا «الوجودِ» السّابِقِ لِلْوُجودِ لِذاتِها. وعلاقةُ «الوجودِ» بِ «الماهِيّاتِ» ينبغي أن تُفهَمَ في صورةِ «إضافةٍ إشراقيّة». في معنَى أنّ «الماهِيّاتِ» نفسَها هي نِتاجاتٌ داخليّةٌ لِ «الوجود». وبَدَلًا مِن فَهْمِ «الماهِيّاتِ» في صُورةِ تَقْييداتٍ خارجيّةٍ لِ «الوجودِ» ، علينا أن نفهمَها في صُورةِ تَقْييداتٍ جوهريّة.

ومِن أَجْلِ فَهْمٍ أفضلَ لِ «الماهِيّةِ» بِما هي تحديدٌ جوهريٌّ لِ «الوجودِ» ، يقترحُ البروفسور وِلْيَم كارلو[٢٣] تمثيلًا آخَرَ. ففَرْضيّةُ «الماهِيّةِ» بِما هي تحديدٌ

٢٢- انظُرْ مَثَلًا: محيي الدّين مَهْدي قُمشِه اى: في المرجع المشار إليه ، ١ ، ص١٨-١٩.

٢٣- في المرجع المشار إليه ، ص١٠٣-١٠٤.

خارجيٌّ لِ «الوجودِ» يمكنُ أن تُوضَحَ بِتَشبيهِ «الوجودِ» بِمُحيطٍ لا نهايةَ له، وتشبيهِ «الماهِيّةِ» بِوِعاءٍ أو حاويةٍ يُصَبُّ فيها الماءُ. وكُلُّ حاوِيةٍ، أي كُلُّ «ماهِيّةٍ»، تتلقّى الماءَ، أي «الوجودَ»، عَلَى قَدْرِ ما يمكنُ أن تستوعِبَ داخِلَ حُدودِ مُحيطِها. وفي هذا التّمثيلِ، تُعطَى «الماهِيّةُ» نوعًا مِن الوجودِ الذّاتي والقُدْرةِ الإيجابيّةِ عَلَى تَحْديدِ «الوجودِ» وتقييدِه وتَقْليصِه.

وفَرْضيّةُ «الماهِيّةِ»، بِما هي تحديدٌ جوهريٌّ لِ «الوجودِ»، لا تَفهَمُ الوَضْعَ بِهذه الطّريقة. ويقولُ البروفسور كارلو: دَعْنا نَتأمّلِ الماءَ («الوجودَ»)، كما لو أنّه صُبَّ مِن حاويةٍ عَلَى نحوٍ مُتزامِنٍ معَ هُبوطٍ قاسٍ مُفاجِئٍ في دَرَجةِ الحرارة. وتحتَ ظُروفِ التّجميد، يَتحوّلُ الماءُ إلى جليدٍ قَبْلَ أن يَصِلَ إلى الأرض. والمَظْهَرُ الخاصُّ الذي يَتّخِذُه الجليدُ هو تقييدٌ ذاتيٌّ أو تحديدٌ ذاتيٌّ لِلْماءِ نفسِه؛ لِأنّه «لا شَيْءَ في الماء ليس هو ماءً» و«لا شَيْءَ في موجودٍ ليس هو وجودًا».

ويقترحُ البروفسور كارلو تمثيلًا بارعًا آخَرَ. و«الوجودُ» هذه المرّةَ يُشبَّهُ بِجَدْولِ ماءٍ في جَبَلٍ، والماءُ فيه مُجَمَّدٌ، هنا ثانيةً، بِتأثير هبوطٍ مفاجئٍ في دَرَجةِ الحرارة. نُقطِّعُ نحنُ الجدولَ المُجَمَّدَ لِيغدوَ عددًا مِن الكُتَل. وفي هذه الحالةِ، لن يُوجَدَ في الكُتَلِ إلّا الماءُ المُجمَّدُ. ومعَ ذلك سيُمكنُ تمييزُ كُلِّ كُتْلةٍ عن الكُتَلِ الأُخَرِ بِفَضْلِ الأمكنةِ التي تَتوقّفُ فيها وآلافِ الصُّوَرِ التي تُبْلَوَرُ فيها. و«الماهِيّةُ»، وَفْقًا لِهذا الفَهْمِ، ليسَتْ كَيْنُونةً قائمةً بذاتِها تُقيِّدُ «الوجودَ» وتُحدِّدُه مِن الخارج، بل هي التّقييدُ والتّعيينُ الجَوْهَريُّ لِ «الوجودِ» نفسُه.

ويقترحُ البروفسور كارلو هذه التّمثيلاتِ بِغَرَضِ إيضاحِ الطّبيعةِ «الوجوديّة» لِميتافيزيقا تُوما الأكوينيّ ومُتابِعيه. وكَوْنُ هذا هو التّفسيرَ الصّحيحَ للموقفِ الذي تبنّاهُ تُوما الأكويني إزاءَ العلاقةِ بينَ «الماهِيّةِ» و«الوجودِ» مسألةٌ لا شأنَ لَنا

[١٩٣] بِمُناقَشتِها. والنّقطةُ التي نَشاءُ تأكيدَها هي أنّ فَرْضيّةَ الحقيقةِ الأصليّةِ لِ «الوجودِ» الموصوفةَ هكذا تُوضِحُ عَلَى نحوٍ رائعٍ أساسَ ميتافيزيقا السَّبْزَواريّ. وعندَ السَّبْزَواريِّ، أنّ «الماهيّاتِ» جميعًا ليسَتْ إلّا تجلّياتٍ مُحدَّدةً بِتَنوّعٍ لِلْفِعْلِ الشّامِلِ الذي يقومُ به «الوجودُ».

الفصل السّابع

بِنْيةُ حقيقةِ الوجود

[١٩٤] في الفِقَرِ القليلةِ الأخيرةِ مِن الفصلِ السّابقِ، أَلْمَعْنا إلى مسألةِ حقيقةِ «الوجودِ». وفي الفصلِ الحاضِرِ ستُعالَجُ المسألةُ بِتفصيلٍ أكثرَ وعَلَى نحوٍ أكثرَ تنظيمًا.

وقَبْلُ في مَطْلَعِ هذه الورَقةِ، في أيّةِ حال، قُلْنا إنّ حقيقةَ «الوجودِ» ذاتُ طبيعةٍ تتفلّتُ مِن إعطاءِ المفهوم. والعقلُ لا وصولَ له إلى «الوجودِ» مِثْلَما هو عليه حَقًّا في عالَمِ ما وراءَ العقل. طَريقُ الوصولِ الوحيدُ المفتوحُ أمامَنا هو ما يمكنُ أن نُسمِّيَه الحَدْسَ الميتافيزيقيّ - «الحضورَ الإشراقيَّ»، كما يُسمِّيه مُلّا صَدْرا. وهو يَصِفُ هذا الوضعَ بِالطّريقةِ الآتية[١]:

حقيقةُ «الوجودِ» مِثْلَما يكونُ حَقًّا لا يُمكنُ أن تُحقَّقَ في عقولِنا. لِأنّ «الوجودَ» ليس شيئًا «كُلِّيًّا». الأمرُ عَلَى النّقيضِ تمامًا، «وجودُ» أيِّ «موجودٍ» هو ذلك «الموجودُ» نفسُه في العالَمِ الخارجيِّ. و«الخارجيُّ» لا يمكنُ أن يُحَوَّلَ إلى «العقليّ». ذلك القابِلُ لِأن يُتصوَّرَ عقليًّا مِن «الوجود» هو مُجرَّدُ مفهومٍ عقليٍّ عامٌّ. وهذا الأخيرُ هو ما يُسمَّى «الوجودَ الذي يُسْنَدُ attributed existence»

١- المشاعر، ص٢٤، ٥٧.

الذي يُوجَدُ في [١٩٥] الجُمَلِ الخَبَريّة. ولا يمكنُ معرفةُ حقيقةِ «الوجودِ» إلّا بِـ «حُضورٍ إشراقيّ» و«شُهودٍ مُباشِر». وفقط حِينَ يكونُ الإنسانُ قد جَرّبَ هذا تغدُو «الحقيقةُ» المُتعيِّنةُ لِـ «الوجودِ» يقينيّةً عَلَى جِهةِ الإطلاق.

ما تَقدّمَ يُقالُ في الرَّدِّ عَلَى انتقادِ السُّهْرَوَرْديّ في شأنِ أنّ «وجودَ» «الوجودِ» عُرْضةٌ لِأن يُشكَّ فيه حتّى بعدَ أن يكونَ «وجودُ» الشَّيْءِ قد تُصوِّرَ في العقل. ومهما يكُنْ، فإنّ تجربةَ «الحضورِ الإشراقيّ» التي هي الطّريقةُ الوحيدةُ لِلْوصولِ إلى حقيقةِ «الوجودِ» ليسَتْ في مُستطاعِ كُلِّ إنسانٍ. فهي تجربةٌ غيرُ عاديّةٍ، نوعٌ مِن الحَدْسِ الصّوفيِّ، إشراقٌ يَسطَعُ عَلَى العقلِ في لحظاتِ التّوتُّرِ الرّوحيِّ المُفْرِط الذي يُحقَّقُ أحيانًا بعدَ مرحلةٍ طويلةٍ مِن التّدريبِ المُركَّزِ أو بِفَضْلِ طاقةٍ فِطْريّة. وليس في طَوْقِ كُلِّ إنسانٍ أن يمتلكَ مِثْلَ هذه التّجربة.

وكَوْنُ تجربةِ «الحضورِ الإشراقيّ» نادرةَ الخصولِ لِلْإنسان، يمكنُ أن يُفهَمَ عَلَى نحوٍ أكثرَ سُهولةً إذا نحنُ أعَدْنا صِياغةَ المسألةِ بِلُغةِ الاصطلاحِ العاديِّ لِلْأديانِ التّوحيديّة. فمعرفةُ حقيقةِ «الوجود»، حتّى إن لم تتجاوَزْ إيماضةً سريعةً لها، مُساوِيةٌ في السِّياقِ التّوحيديّ لِمَعْرفةِ اللهِ مُباشَرةً ومِن خلالِ شُهودٍ مُباشِر.

وسيكونُ مُثيرًا أن نلحظَ في هذا السِّياقِ كيفَ أنّ وجوديًّا مُعاصِرًا، هو جان بول سارتر Jean-Paul Sarter، الذي هو مُلْحِدٌ مُجاهِرٌ، يَصِفُ لِقاءَه الشَّخْصيَّ لِحقيقةِ «الوجود». ويُوصَفُ هذا اللِّقاءُ بِأنّه تجربةٌ مُرْعِبةٌ، فَظّةٌ غريبةٌ، مُحطِّمة. و«الإشراقُ»، عندَه، إشراقٌ مُظْلِمٌ:

Je voudrais tant me laisser aller, m'oublier, dormir. Mais je ne peux pas, je suffoque: l'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche... Et tout d'un

coup, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai vu(٢).

[١٩٦] هو في الحديقةِ جالِسٌ عَلَى مقعدٍ طويل. شَجَرةُ كَسْتناءَ مُنتصِبةٌ أَمامَه تمامًا، لها جَذْرٌ مُعقَّدٌ ضاربٌ في الأرضِ تحتَ المقعد. وعَلَى حِينِ غِرّةٍ يختفي الوَعْيُ بِأنّه جَذْرُ شَجَرةٍ. كُلُّ الكلماتِ تختفي، وتختفي مَعَها أهمّيّةُ الأشياءِ، طَرائقُ استعمالِها، النّقاطُ الواهنةُ لِلْإشارةِ التي خَلَّفَها النّاسُ عَلَى سَطْحِ الأشياء. وهو لا يرى إلّا جَماهيرَ مُشَوَّهةً واهِنةً، في اضطرابٍ تامٍّ، مُعرّاةً في عُرْيٍ فاحِشٍ مُرْعِب(٣).

وذو أهمّيّةٍ أنّه في هذه اللّحظةِ «كُلُّ الكلماتِ تختفي». اللّغةُ ذاتُ طبيعةٍ «وجوديّةٍ». وكُلُّ كلمةٍ تُثبِّتُ وتُصلِّبُ «جوهرًا» خاصًّا أو «ماهِيّةً» مِن كُتْلةِ «الوجودِ» التي لا حدودَ لها. ومتى أُعْطِيَ جُزْءٌ مِن الوجودِ اسْمَ «مائدةٍ»، مَثَلًا، تَطلَّبَ «المائديّةَ»، أي «ماهِيّةَ» المائدةِ؛ و«المائديّةُ» تُقيِّدُ استعمالَه الخاصَّ؛ ويُعطَى هو مغزًى. و«الماهِيّاتُ» المخلوقةُ هكذا تعمَلُ في صُورةِ حاجزٍ مانِعٍ بَيْنَنا وبينَ رُؤيتِنا المباشِرةِ لِ «الوجودِ» المتخلِّلِ المنتشِر.

ويُواصِلُ سارتر القولَ(٤):

٢- الغَثَيان La nausée، ص١٦٠. «كم أتمنّى أن أستطيعَ أن أتركَ نفسي أذهبُ، أنسَى نَفْسي، أَغُطُّ في النّوم. لكنّني لا أستطيعُ، أنا أَختنِقُ: الوجودُ يتخلّلُني في كُلِّ مكان، مِن خلالِ العَيْنَيْنِ، مِن خلالِ الأنفِ، مِن خلالِ الفَم. ثمّ عَلَى حِينَ غِرّةٍ، عَلَى غَفْلةٍ تامّةٍ، يُنزَعُ الحِجابُ، لقد فهمتُ، لقد رأيتُ».

٣- المصدر نفسه، ص١٦١-١٦٢.

٤- نفسه، ص١٦١-١٦٢.

تركَتْني التّجربةُ ألْهَثُ. أبدًا، حتّى انقضَتْ هذه الأيّامُ القليلةُ الأخيرةُ فأدركتُ ما يُقصَدُ بِالفِعل «يُوجَدُ». كُنْتُ مِثْلَ الآخَرينَ تمامًا، مِثْلَ النّاس المتجوِّلينَ عَلَى امتدادِ شاطئِ البحر، مُرتدينَ جميعًا في يومِ إجازتهم أحسَنَ ما لَدَيْهم. وأنا اعتدتُ أن أقولَ مِثْلَهم: «البَحْرُ أخضَرُ»، «تلك النّقطةُ البيضاءُ فوقُ هناك نَوْرسٌ»، لكنّه لم يكُنْ لَدَيَّ وَعْيٌ لِمَسألةِ أنّه موجودٌ، وأنّ النَّوْرَسَ كانَ «نَوْرسًا موجودًا».

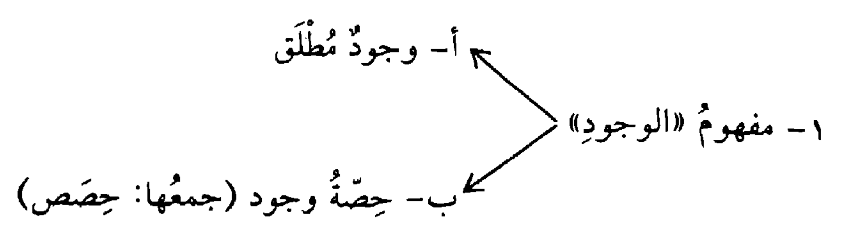
والمُعْتادُ أنّ الوجودَ يَظَلُّ خَفِيًّا. إنّه هناكَ، حولَنا، فِينا، إنّه نحنُ؛ ونحنُ لا نستطيعُ أن نقولَ كلمتَيْنِ دُونَ ذِكْرِه. ومعَ ذلك، ليس في مُتناوَلِ أحَدٍ أن يَمسَّه بِأيّةِ وسيلةٍ. حتّى حِينَ تصوَّرْتُ أنّني كنتُ أُفكِّرُ فيه، كنتُ، وأنا مُستَيْقِنٌ الآنَ، أُفكِّرُ بِغَيْرِ شَيْءٍ: كان رأسي فارغًا إلّا أنّه كانَتْ هناك كلمةٌ واحِدةٌ فقط «أكونُ».

[١٩٧] أو بِطَريقةٍ أُخرى لَعَلِّي كنتُ أُفكِّرُ... كيفَ يمكنُ أن أشرحَه؟- كُنتُ أفكِّرُ بِـ«الانتماء». كُنتُ أقولُ لِنَفْسي إنّ البَحْرَ انتمَى إلى صِنْفِ الأشياءِ الخضراء، أو إنّ الأخضرَ كان إحدى صِفاتِ البَحْر.

وحتّى في أثناءِ النَّظَرِ إلى الأشياء، كُنتُ بعيدًا جدًّا عن تخيُّلِ أنّها موجودةٌ. بَدَتْ كُلُّها لي كالمَشْهَد. اعتدتُ أن أرفعَها بِيَدَيّ، وقد أفادَتْني مِن حَيْثُ هي أدَواتٌ، تَوقَّعْتُ مُقاومتَها. كُلُّ هذا حَدَثَ، في أيّةِ حال، عَلَى السَّطْح. ولو أنّ أحَدًا سألَني: ماذا كان الوجودُ؟- لَكُنْتُ قد أجَبْتُ بِكُلِّ إخلاصٍ: ما كان شيئًا، مُجرَّدَ صُورةٍ فارغةٍ أُضِيفَتْ إلى الأشياءِ مِن الخارجِ بِدُونِ إحداثِ أيِّ تغييرٍ في طبيعتها. لكنْ بعدَئذٍ، عَلَى حِينِ غِرّةٍ، كان هو هناك، كان واضحًا وضوحَ النّهار. الوجودُ عَلَى حِينِ غِرّةٍ انكشَفَ. أضاعَ سِيماءَه المُظْهِرةَ لِلْبَراءةِ في صِنْفٍ مجرَّد. أظهرَ نفسَه في صُورةِ العَجينةِ الحقيقيّةِ لِلْأشياء. وجَذْرُ الشّجرةِ ذلك قد عُجِنَ في الوجود.

يَصِفُ سارترُ في هذا المقطَعِ لِقاءَه الشّخصيَّ بِحقيقةِ «الوجود». وقليلًا ما يمكنُ الإنسانَ أن يأمُلَ الظّفَرَ بِوَصْفٍ أكثَرَ قوّةً وحَيَويّةً لِهذا النّوعِ مِن التّجربة. وتجربةُ «الوجودِ» الموصوفةُ هنا قد تكونُ، كما يقولُ البروفسور إيتين جِلْسُون[٥]، «أحوالًا وَجْدِيّةً نازلةً» *(une extase vers le bas)*. ورُبّما تكونُ حَقًّا، كما يقولُ هو أيضًا، «تَصوُّفًا شيطانيًّا diabolic mysticism» مُقابِلًا لِ «التّصوّفِ الإلهيِّ» في الكاثوليكيّة. وهذا المقطَعُ، معَ ذلك، تسجيلٌ قَيِّمٌ لِلتّجربةِ المباشِرةِ لِ «الوجودِ» مِثْلَما يكشِفُ نفسَه في عُرْيِهِ الأَصْليِّ الفَظِّ قَبْلَ أن تُكيِّفَه «الماهِيّاتُ» ويُحوَّلَ إلى أشياءَ مختلفة. وميتافيزيقا رَجُلٍ مِثْلِ مُلّا صَدْرا أو السَّبْزَواريِّ هي رُؤيةٌ فلسفيّةٌ لِلْعالَمِ لها جَذْرُها العميقُ في هذا النّوعِ مِن التّجربةِ الميتافيزيقيّة. وسَواءٌ أكانَ «أحوالًا وَجْديّةً نازلةً» أم «أحوالًا وَجْديّةً صاعدةً»، يَظَلُّ محتوى التّجربةِ الميتافيزيقيّةِ، بِما هي الحضورُ المباشِرُ لِحقيقةِ «الوجود»، قادرًا عَلَى تقديمِ أساسٍ صُلْبٍ يمكنُ الإنسانَ أن يبنيَ عليه رُؤيةً فلسفيّةً كاملةً لِلْعالَم.

[١٩٨] ومِن أَجْلِ أن نَضَعَ عَلَى نحوٍ دقيقٍ حقيقةَ «الوجودِ» في رُؤيةٍ لِلْعالَمِ كهذه، دَعْنا نَبدَأْ منذُ البِدايةِ الأولى. نَبدَأُ بِالتّمييزِ بينَ فِكْرةِ *(أو مفهومِ)* «الوجودِ» وحقيقةِ «الوجود». وكُلٌّ مِن هاتَيْنِ تُقسَمُ ثانيةً عَلَى شُعبتَيْنِ، بِحَيْثُ نظفَرُ بِنِظامٍ مُركَّبٍ مِن أربعةِ مُصطلَحاتٍ أساسيّة:



٥- L'être et l'essence, pp. 297-298.

ج- فَرْدٌ عامّ

٢- حقيقةُ «الوجود»

د- فَرْدٌ خاصٌّ (جمعُه: أفرادٌ خاصّة)

كلمةُ «الوجودِ» مُستعمَلةٌ في هذه المعاني الأربعةِ التي ينبغي عَلَى نحوٍ واضحٍ أن يُبقَى كُلٌّ مِنها بعيدًا عن الآخَرِ متى حاوَلْنا أن نُحلِّلَ بِنْيةَ «الوجود».

الأوّلُ مِنها (أ) هو المفهومُ «القائمُ بِذاته» الأوّلُ لِ «الوجودِ»، الذي أوضَحْناهُ في الجُزْءِ الأوّلِ مِن الورَقةِ التي بينَ أيدينا. هو مفهومٌ له أوسَعُ امتدادٍ، وقابِلٌ لِأَنْ ينطبقَ عَلَى الأشياءِ جميعًا دُونَ تمييز. «الوجودُ» في هذا المقامِ يُتصوَّرُ في العقلِ في بَساطتِه المطْلَقةِ، بِدُونِ أيِّ تقييدٍ، سَواءٌ أكان هذا التّقييدُ جوهريًّا أو خارجيًّا. وواضِحٌ أنّ «الوجودَ» المفهومَ هكذا مختلفٌ تمامًا عن «الماهِيّة». لِأنّ مفهومَ «الوجودِ» هو «الوجودُ»، ولا يمكنُ أن يكونَ شيئًا آخَرَ. والشَّيْءُ نفسُه ينطبِقُ عَلَى «الماهِيّة». عُلَماءُ الأشْعَريّةِ، في أيّةِ حال، الذين يدافعونَ عن التّطابُقِ الكامِلِ بينَ «الوجودِ» و«الماهِيّةِ»، يُؤكِّدونَ أنّه حتّى في هذا المقامِ المفهوميّ، ليس هناكَ تمييزٌ يمكِنُ أَنْ يُقامَ بين الاثنَيْنِ؛ ذلك أنّ الحقيقةَ هي أنّ المفهومَ نفسَه يُعبَّرُ عنه أحيانًا بِكلمةِ «ماهِيّةٍ»، وأحيانًا أُخرى بِ «الوجود».

الثّاني (ب) الذي يُدعَى أيضًا «الوجودَ المُقيّدَ»، هو المفهومُ العامُّ لِ «الوجودِ» (أ) بِما هو [١٩٩] مُحدَّدٌ ومُقيَّدٌ بِ «ماهِيّةٍ»، هو مُرتَبِطٌ بها بِطَريقةٍ تُعَدُّ فيها «العلاقةُ» جُزْءًا مُتمِّمًا لِلمفهوم، لِإبعادِ «الماهِيّةِ» نفسِها؛ مَثَلًا مفهومُ «وجودِ (الإنسانِ)، «وجودِ» (الحِصانِ)، «وجودِ» (المائدةِ)، إلخ. والعلامةُ المُمَيِّزةُ لِ «الوجودِ» في هذا المَقامِ هي أنّه يحتوي داخِلَ مَجالِهِ الدِّلاليِّ عَلَى مفهومِ «العلاقةِ» بِما هي عنصرٌ غيرُ قابلٍ لِلانفصالِ (أي مفهومِ العلاقةِ بِالمعنَى الحَرْفيِّ لِلْكلمة).

ومعَ الثّالِثِ (جـ) الذي يُدْعَى «الفَرْدَ العامَّ»[٦]، نَدخُلُ مجالَ الحقيقةِ، بِما هي الضِّدُّ لِلْمفهوم، مجالَ «الوجودِ». وصِفةُ «العامِّ» في هذه العبارةِ الخاصّةِ تعني «الشّامِلَ» أو «المستوعِبَ». وتُشيرُ إلى كُلّيّةِ كُلِّ الحقائقِ الوجوديّةِ الخارجيّةِ منظُورًا إلَيها في حالةِ وَحْدتِها الأصليّة. وفي اصطلاحِ ميتافيزيقا ابنِ عربيّ هو المظهَرُ المتجلِّي لِلْمُطْلَق. و«الوجودُ» في هذا المقامِ ما يزالُ «وَحْدةً»؛ لَمّا يُنوَّعْ بِالفِعْلِ، لكنْ هو جاهِزٌ لِأَنْ يُنوَّع؛ هو «وَحْدةٌ» مُشتمِلةٌ في ذاتِها عَلَى «التّعدُّد». ويُعرَفُ أيضًا بِـ «الوجودِ المُنبسِط». ويُظهِرُ «الوجودُ» نفسَه هنا في صُورة «حقيقةٍ» مُنطَويةٍ في ذاتِها عَلَى عَدَدٍ لا مُتناهٍ مِن الدَّرَجاتِ والمَراتِبِ. ويمكنُ «الوجودَ» أن يُتأمَّلَ عندَ مستوى ميتافيزيقيٍّ أعلى مِن ذلك، لكنْ عندَ ذلك المستوى، الذي هو الأعلى، يكونُ «الوجودُ»، كما يقولُ ابنُ عربيّ، غيرَ معروفٍ وغيرَ قابِلٍ لِأن يُعرَفَ عَلَى الإطلاق، غَيبًا لا يمكنُ أن يُقالَ عنه شَيْءٌ إلّا عَلَى نحوٍ سَلْبيٍّ.

الرّابِعُ (د) هو المقامُ الذي عندَه تظهَرُ الوَحْدةُ الأصليّةُ لِحقيقةِ «الوجودِ» مُنوَّعةً في صُوَرٍ متعدِّدة. وهذه هي «الأفرادُ الخاصّةُ»، التي كُلُّ واحِدٍ مِنها «موجودٌ» متعيِّنٌ في عالَمِ الحقيقةِ الخارجيّة. وفي رأي أولئك الذين يُدافعونَ عن أصالةِ «الوجود»، [٢٠٠] هي عَلَى نحوٍ مُوافِقٍ يمكنُ أن تُعَدَّ «وجودًا خاصًّا»، أو، كما يقولُ السَّبْزَواريُّ، «مَظاهِرَ خاصّةً لِلْوجودِ» مُتعدِّدةً؛ لِأنّها مُجرَّدُ تحديداتٍ وتقييداتٍ جوهريّةٍ لِلْحقيقةِ الكُلّيّةِ الوحيدةِ لِـ «الوجود».

وفي مُقابِلِ فُقهاءِ الأشعريّةِ الذينَ يرفضونَ الاعترافَ بِأيِّ تمييزٍ، سَواءٌ أكان

٦- في بعضِ الأحيان، يُدعَى أيضًا «الوجودَ المُطْلَقَ» الذي هو، في أيّةِ حالٍ، مُلْبِسٌ جدًّا لِأنّ (أ) أيضًا يسمَّى بهذا الاسْم. وله أسماءٌ أُخَرُ أيضًا: الفَرْدُ الكُلّيُّ، والفَرْدُ المُطْلَق.

مفهوميًّا أو خارجيًّا، يُؤكِّدُ الفلاسفةُ المُنتمونَ إلى مدرسةِ أصالةِ «الوجود» آنه في المَقاماتِ الأربعةِ جميعًا، يكونُ «الوجودُ» مختلِفًا ومتميِّزًا عن «الماهِيّةِ». ويحتاجُ المرءُ إلى جُهْدٍ يسيرٍ جدًّا لكي يرى أنّه في المَقامَيْنِ (أ) و(ب)، أي في مجالِ المفهوماتِ، يكونُ «الوجودُ» و«الماهِيّةُ» غيرَ مُتطابِقَيْن. ومهما يكُنْ، فإنّه حتّى في مجالِ الحقيقةِ الخارجيّةِ، أي في المقامَيْنِ (جـ) و(د)، يكونُ الاثنانِ مُتمايِزَيْنِ. ومعَ أنّ «الماهِيّةَ»، في رُؤيتِهم، ليسَتْ شيئًا فعليًّا في عالَمِ ما وراءَ العقلِ ينتصِبُ مُضادًّا لِ «الوجود» - لِأنّها في ذاتِها «لا شيءٌ»، مُستنبَطةٌ عقليًّا فقط مِن قَيْدٍ أو مقامٍ خاصٍّ لِ «الوجود» - يَظَلُّ جَلِيًّا أنّ «الشَّيْءَ المُحدَّدَ» أو «المُقيَّدَ» ليس هو عَيْنَ «الحَدِّ المُقيِّدِ». وفي حالتنا الرّاهنة، الشَّيْءُ المُحدَّدُ هو «الوجودُ»، و«الماهِيّةُ» هي «حَدُّه المُقيِّدُ». وهكذا «الماهِيّةُ»، التي إذا نُظِرَ إليها في ذاتِها ليسَتْ شيئًا، تكونُ بِقَدْرِ اعتبارها «حَدًّا مُقيِّدًا» مختلفةً عن «الوجودِ» الذي تُقيِّدُه هي وتُخصِّصُه[٧].

وفي شأنِ المقاماتِ الأربعةِ لِ «الوجودِ» المؤسَّسةِ عَلَى هذا النّحو، تبنَّى مُفكِّرونَ مختلفونَ أو مدارسُ مختلفةٌ مواقِفَ مخلتفةً.

هناك أولئكَ الذين، عَلَى غِرار الفيلسوفِ الشِّيعيِّ الشّهيرِ في القَرْنِ الخامِسَ عَشَرَ صَدْرِ الدّين الدَّشْتَكيّ (ت ١٤٩٧م)، يُنكِرونَ تمامًا حقيقَةَ «الوجود»، سَواءٌ أكانَتْ عقليّةً أم خارجيّةً[٨]. يَعترِفُ هؤلاءِ فقط [٢٠١] بِالمَقامَيْنِ (أ) و(ب).

٧- انظُرْ عَرْضًا واضحًا لِهذه النّقطة عندَ محمّد رضا صالِحي الكِرْمانيّ في كتابه: الوجودُ مِن وِجْهةِ نظرِ فلاسفةِ الإسلام (بالفارسيّة: وجود از نظرِ فلاسفه اى اسلام)، ١، (قم، بدون تاريخ) ص١٥٨-١٥٩.

٨- هذه الفِقْرةُ مَبْنِيّةٌ عَلَى شَرْحِ مُلّا صَدْرا لِهذا الموقفِ في: المشاعر، ص٢٨، -٧١-٧٢.

وعندَ هؤلاءِ، ليس «الوجودُ» إلّا ثَمرةً لِمَوقفٍ ذاتيٍّ يُمسِكُ بِوَساطته العقلُ بالأشياءِ المتعيِّنةِ، أي ليس إلّا *اعتبارًا* صِرْفًا وبسيطًا. وفي رأيِ هؤلاءِ المفكِّرينَ، حِينَ يُسْنَدُ المُسْنَدُ المُستمَدُّ مِن «الوجود»، أي «الموجودُ»، حقيقةً إلى شَيْءٍ، لا يعني إلّا أنّ مفهومَ «الموجودِ» يُوحَّدُ معَ ذلك الشَّيْءِ؛ لا يعني أنّ مصدرَ الاستمدادِ، أي «الوجودَ»، يُوجَدُ حقًّا في الشّيءِ.

ومَرّةً أُخرى، في شأنِ مستوى الحقيقةِ الخارجيّة، هناك أولئك الذين يدافعونَ عن التّعدُّدِ الحقيقيِّ لِ «الوجودِ»، وليس «الموجودات» فقط. «الوجودُ» عندَهم «حَقائقُ»، كُلُّ واحِدةٍ مِنها كَيْنُونةٌ مستقِلّةٌ تمامًا. كُلُّ «الوجوداتِ» يختلفُ بعضُها عن بعضٍ كُلّيًّا وجوهريًّا؛ ولا يختلفُ الواحِدُ مِنها عن الآخَرِ إلّا مِن خلالِ اختلافاتٍ مُحدَّدةٍ أو مِن خلالِ إضفاءِ خاصِّياتٍ فَرْديّة. وإضافةً إلى ذلك، المُطْلَقُ واحِدٌ فقط مِن هذه الكَيْنوناتِ المُستقِلّة والقائمةِ بِنَفسِها، معَ أنّه كَيْنُونةٌ خاصّةٌ جدًّا لِأنّها «واجِبةُ الوجود». وبِناءً عَلَى هذا الفَهْمِ ليس هنا خَيْطٌ مُوحِّدٌ يَنتظِمُ الأشياءَ كلَّها في العالَم. ويتألّفُ عالَمُ الوجودِ مِن سِلْسِلةٍ لا نهايةَ لَها مِن الكَيْنوناتِ المُستقِلّةِ التي لا شَيْءَ مشتركًا يجمَعُ بينَها. وغَنيٌّ عن الذِّكْرِ أنّ هذه النَّظْرةَ مُضادّةٌ تمامًا لِفَرْضيّةِ «التّدَرُّجِ القِياسيِّ» لِ «الوجود». ويَعزُو السَّبْزَواريُّ هذه العقيدةَ إلى مجموعةٍ مِن الفلاسفةِ المَشّائينَ[٩].

والضِّدُّ التّامُّ لِفَرْضِيّةِ كَثْرةِ «الوجودِ» و«الموجودِ» هي فَرْضِيّةُ الوَحْدةِ لِكُلٍّ مِن «الوجودِ» و«الموجود»، التي يُؤمِنُ بِها الصُّوفيّةُ. ويقسِمُ الشّيخُ محمّد تقي الآمُليّ[١٠]

٩- شَرْحُ المنظومة، البيت ٣٦.

١٠- الدُّرَرُ الفرائد، ١، ص٨٧-٨٨.

الصّوفيّةَ عَلَى مجموعتَيْنِ نِسْبةً إلى هذه المسألة. المجموعةُ الأولى، التي يُسمِّيها الآمُليُّ «الجَهَلَةَ» بينَ الصّوفيّة، يعتقدونَ أنّه لا تُوجَدُ إلّا «حقيقةٌ» فريدةٌ وحيدةٌ في العالَمِ الخارجيّ مُطابقةٌ لِمَفهومِ «الوجود». ويُؤكِّدُ هؤلاء [٢٠٢] أنّ هذه الكَيْنُونَةَ الفَريدةَ تَتّخِذُ مُباشَرةً صُوَرًا ظاهريّةً مختلِفةً ومُنَوَّعةً مِن دُونِ أيِّ تَدرُّج. في السّماءِ هي سَماءٌ، وفي الأرضِ هي أرضٌ، وفي المائدةِ هي مائدةٌ، إلخ. وهذه الصُّوَرُ الظّاهِرِيّةُ هي عندَنا «حقيقةُ» «الوجودِ». ومهما يكُنْ، فإنّه لِأنّ الصُّوَرَ الظّاهِرِيّةَ عَلَى الحقيقةِ ذاتُ طَبيعةٍ اعتباريّةٍ فقط - أي هي في اعتبارِنا، وليسَتْ شيئًا في ذاتِها - لا تشتمِلُ كَثْرتُها بِحالٍ عَلَى الوَحْدةِ الأصليّةِ لِ «الحقيقة».

المجموعةُ الثّانيةُ يُمثِّلُها، كما يقولُ الآمُليُّ، كُبَراءُ الصّوفيّةِ الذين يَتبنَّونَ الموقفَ الذي يذهَبُ إلى أنّ «الوجودَ» له «حقيقةٌ» بعيدةٌ تمامًا عن صُوَرِه الظّاهِرِيّةِ المختلفة. «الوجودُ» في هذا المَقامِ المُطْلَقِ يُسمُّونَه «الوجودَ» في حالِ «المشروطِ سَلْبيًّا» [وبالعربيّةِ:] «الوجودَ بِشَرْطِ لا»[١١]. ويقصِدونَ بذلك إلى الإشارةِ إلى «الوجودِ» في نَقائه المُطْلَق، غيرَ مُتّحِدٍ بِشَيءٍ آخَر. ومعَ ذلك، يُواصِلُونَ القولَ إنّ «الوجودَ» في كُلِّ صُوَرِه الظّاهِرِيّةِ ليس أقلَّ «وُجوبًا» مِن الوجودِ منظورًا إليه في مقامِ التّعالي المُطْلَق. والاختلافُ الوحيدُ بينَ «الوجودِ» المُتعالي و«الوجودِ» الظّاهِريّ يكمُنُ في حقيقةِ أنّ الثّانيَ مُحتاجٌ إلى الأوّلِ، أو علينا أن نقولَ: هي محتاجةٌ إلى «الوجودِ» المُتعالي نفسِه. وهذا «الفَقْرُ» الميتافيزيقيُّ لا يُناقِضُ «كَوْنَها واجِبةً»؛ لِأنّه في التّحليلِ الأخيرِ ليس أكثَرَ مِن تطلُّبِها «حقيقةَ» «الوجودِ» المتعالي. ومِثْلَما سنرى حاضِرًا، يَدنُو كثيرًا مِن

١١- هذا المصطلَحُ الفَنّيّ سَيُشْرَحُ لاحِقًا.

الموقفِ الذي تتبنّاهُ مدرسةُ الفلاسفةِ البَهْلَويّينَ، التي ينتمي إليها السَّبْزَواريُّ بِما هو عضوٌ مُهِمٌّ.

التّالي الذي يمكنُ أن يُتأمَّلَ، هو الموقِفُ المنسوبُ إلى ما يُسمَّى مدرسةَ «ذَوْقِ التّألُّهِ tasting of theosophy». وهذا موقفٌ يمثّله مُفكِّرونَ كثيرٌ مِنهم جلالُ الدّين الدَّوّانيّ (ت ١٥٠١/١٥٠٣م) مِن مدرسةِ السُّهْرَوَرْديّ، ومِيرْ داماد [٢٠٣] (ت ١٦٣١م)، مُعلِّمُ مُلّا صَدْرا الشّهيرُ، ومُلّا صَدْرا نفسُه في شَبابِه. ووَفْقًا لِهذه الرّؤيةِ، «الوجودُ» في العالَمِ الخارجيِّ له «حقيقةٌ» فريدةٌ واحِدةٌ فقط لا كَثْرةَ فيها عَلَى الإطلاق، لا في لُغةِ النّوع ولا في لُغةِ الأفراد، ولا حتّى في لُغةِ الدَّرَجاتِ والمقامات. وهذه «الحقيقةُ» الوحيدةُ هي الكَيْنُونةُ الخارجيّةُ الوحيدةُ التي تُطابِقُ مفهومَ «الوجود». وبعيدًا عنها، لا يَجِدُ مفهومُ «الوجودِ» شيئًا حقيقيًّا يمكنُ أن ينطبِقَ عليه في العالَمِ الخارجيّ. ونقولُ في لُغةِ عِلْمِ الكلامِ إنّ هذه «الحقيقةَ» هي اللهُ، المُطْلَقُ. وكُلُّ ما يُسمَّى الغَيْرَ المُطْلَقِ، أي «الوجوداتِ» الممكنةَ، ليسَتْ كَيْنُوناتٍ حقيقيّةً؛ ما هي إلّا «حِصَصٌ» مفهوميّةٌ مِن «الوجود». بِتعبيرٍ آخَرَ، هي وجودٌ في المقامِ (ب) وَفْقًا لِلْمُخطَّطِ المُقدَّمِ قَبْلُ، لا في المقامِ (د). وهذه «الحِصَصُ» التي تشترِكُ في بعضِ الخاصّيّاتِ العَرَضيّةِ المشترَكةِ التي بِسَبَبِها تكونُ مُتطابِقةً بِالطّريقةِ نفسِها تقريبًا بِوَصْفِها بَياضَ هذا العاجِ وبياضَ ذاك العاجِ، وبياضَ عاجٍ ثالث، إلخ، تكونُ مُتطابقةً في العالَمِ الخارجيّ. لكنْ، عَلَى الحقيقةِ، لا يُمكنُها أن تمضيَ إلى ما وراءَ مجالِ المفهومات. وما يُطابِقُها حقيقةً في العالَمِ الخارجيّ هو كَثْرةُ «الموجوداتِ»، أي «الماهِيّاتِ» التي وَفْقًا لِهذه الرُّؤيةِ تكونُ حقيقيّةً، لا اعتباريّةً.

وهذه «الماهِيّاتُ» الموجودةُ حقًّا، مختلفٌ كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ جوهريًّا وتمامًا،

ولا تمتلِكُ وَحْدةً البتّةَ فيما بينَها. فكيف يمكنُ «الوجودَ» حِينَئذٍ أن يكون مُسْنَدًا لَها بِقَدْرٍ متساوٍ، لكي نَقْدِرَ عَلَى أن نقولَ إنّها جميعًا «موجودةٌ؟». وعن هذا السُّؤالِ يُجيبُ مُفكِّرو هذه المدرسةِ بِأنّه حِينَ نقولُ: «زَيْدٌ موجودٌ»، «عَمْرٌو موجودٌ»، إلخ، يكونُ معنَى الإسنادِ بِبَساطةٍ أنّ زَيْدًا، ولَيثًا، وعَمْرًوا، الذين هم «ماهِيّاتٌ» «حَقيقيّةٌ»، يكونونَ مرتبطينَ بالحقيقةِ الفريدةِ لِ «الوجودِ»، كُلٌّ مِنهم عَلَى نحوٍ مُنفصِلٍ، وأنّ هذه العلاقةَ عَرَضِيّةٌ تمامًا. وعلاقتُهم بالوجودِ شَبيهةٌ بِالعلاقةِ الخارجيّةِ والعَرَضيّةِ التي تُوجَدُ بينَ رَجُلٍ يبيعُ الفاكهةَ والفاكهةِ، أو بينَ رَجُلٍ [٢٠٤] بِالاحترافِ يَصطادُ السَّمَكَ والسَّمَكِ.

والرَّجُلُ الذي يَصطادُ السَّمَكَ هو في ذاتِه مُجرَّدُ رَجُلٍ، لا شَيْءٌ آخَرُ. وبِما هو رَجُلٌ، لا علاقةَ داخليّةَ له بِالسَّمَكِ الذي يَصطادُه ويَبيعُه. العلاقةُ بينَهما علاقةُ حِرْفةٍ أو عَمَلٍ، لكنْ بِسَبَبِ هذه العلاقةِ الخاصّةِ، يُسمَّى الرَّجُلُ «صَيّادَ سَمَك»، الذي هو اسْمٌ مُستمَدٌّ مِن «السَّمَك». وبِالطّريقةِ نفسِها، يُقالُ إنّ «الماهِيّةَ» «موجودةٌ»، الذي هو وَصْفٌ مُستمَدٌّ مِن «الوجود»، بِفَضْلِ مِثْلِ هذه العلاقةِ العَرَضيّة، وليس بِسَبَبِ أنّها تمتلِكُ «وجودًا» حقيقيًّا خاصًّا مِن ذاتِها، أي «الوجود» في المَقامِ (د). الحقيقةُ الفريدةُ لِ «الوجودِ» لا تُنوِّعُ حقيقةً بِفَضْلِ «ماهِيّاتٍ» مختلفةٍ مربوطةٍ بِها.

وهكذا، العقيدةُ التي تُؤيّدُها هذه المجموعةُ مِن المفكّرينَ هي فَرْضِيّةُ وَحْدةِ «الوجود» وكَثْرةِ «الموجودات». وهذا موقفٌ تبنّاهُ أيضًا بعضُ الفُقهاءِ أو عُلَماءُ الكلام. وكان جَلالُ الدّين الدَّوّانيُّ هو الذي اعترفَ في ذلك بِتأثيرِ التّصوّفِ وعَزا الموقفَ إلى «ذَوْقِ التّألُّه».

ومهما يكُنْ، فإنّ السَّبْزَواريَّ يتصوَّرُ أنّ هذه العقيدةَ لا تُمثِّلُ «ذَوْقَ التّألّهِ» في صُورتِه الحقيقيّة؛ لِأنّها تقومُ عَلَى افتراضِ أنّ «الوجودَ» و«الماهِيّةَ» كِلَيْهما حقيقيّانِ عَلَى نحوٍ أصيل. أي إنّ العقيدةَ تُدرِكُ في ميدانِ الفِعْليّةِ جَذْرَيْنِ أو أساسَيْنِ متوازِيَيْنِ. ويقولُ إنّ «ذَوْقَ التّألّهِ» في صُورتِه الحقيقيّة، ينبغي ألّا يقبلَ إلّا جَذْرًا أو أساسًا فَريدًا واحِدًا في ميدانِ الفِعْليّة. بِتعبيرٍ آخَرَ، ينبغي أن يستنِدَ إلى فَرْضيّةِ أنّ «الوجودَ» وَحْدَه حقيقيٌّ جوهريًّا، وأنّ «الماهِيّةَ» شَيْءٌ وَضَعَهُ العقلُ.

الموقِفُ الأخيرُ الذي يمكنُ أن يُتأمَّلَ هو ذلك الذي تَبنّاهُ مُلّا صَدْرا والسَّبْزَواريُّ اللّذانِ، معَ آخَرينَ كثيرينَ، يُؤلِّفونَ ما يُعرَفُ بِمَدْرسةِ الفلاسفةِ البَهْلَوِيِّين. وجوهَرُ نِضالِهم يمكنُ أن يُتصوَّرَ بِتَقْريرِ أنّ «الوجودَ» و«الموجودَ» هما «شَيْءٌ واحِدٌ»، وفي الوقتِ نفسِه «كثيرٌ» - نوعٌ مِن تلاقي أضدادٍ ميتافيزيقي metaphysical coincidentia oppositorum - [٢٠٥] الكَثْرةُ وَحْدةٌ، والوَحْدةُ كَثْرةٌ. و«الوجودُ» و«الموجودُ» كِلاهما، في رأي السَّبْزَواريّ، مُتعدِّدانِ ومُنوَّعانِ إلى ما لا نِهايةَ له، ومعَ ذلك هما، في عَيْنِ كَثْرتِهما، «حقيقةٌ» فريدةٌ واحِدة. وهذا التّلاقي لِلْأضدادِ يُحقَّقُ مِن خلالِ تشقيقِ «الوجودِ»، التّدرّجِ القِياسيِّ الذي ذُكِرَ قَبْلُ.

ومِثْلَ العقيدةِ المعزوَّةِ إلى «ذَوقِ التّألُّهِ»، تُدرِكُ العقيدةُ البَهْلَويّةُ أنّ «الموجوداتِ» موجودةٌ بِفَضْلِ علاقةٍ بِالحقيقة المُطْلَقةِ لِ«الوجود». و«العلاقةُ» تُفهَمُ هنا بِطَريقةٍ خاصّةٍ جدًّا، في أيّة حال؛ لِأنّ الفلاسفةَ البَهْلَوِيّينَ يَعُدُّونَ الأطرافَ المُكوِّنةَ لِهذه العلاقة - وهي ١- الشَّيْءُ المربوطُ، ٢- الشَّيْءُ الذي يُربَطُ به الشَّيْءُ (١)، ٣- العلاقةُ نفسُها - شيئًا واحِدًا. وعَلَى نحوٍ أصَحَّ: ١- «الوجوداتُ» الخاصّةُ أو كلُّ الأشياءِ الممكنةِ، و٢- الحقيقةُ المُطْلَقةُ لِ«الوجودِ» أو «المُطْلَقُ

نفسُه، و٣- «الوجودُ المُنبسِطُ»، الذي هو الفِعْلُ «الإشراقيُّ» لِلْمُطْلَق، هذه الثّلاثةُ جميعًا هي «وجودٌ» فَرْدٌ واحِدٌ.

ويُوضِحُ السَّبْزَواريُّ، في شَرْحه عَلَى «كتابِ الأسفارِ» لِمُلّا صَدْرا، هذا الموقفَ الخاصَّ بِتمثيلٍ[١٢]. يقولُ: هَبْ أنّ إنسانًا يَقِفُ أمامَ مَرايا كثيرة. في كُلِّ واحِدةٍ مِن المَرايا الإنسانُ نفسُه والإنسانيّةُ نفسُها، أي «ماهِيّةُ» الإنسانِ، أو «كَيْنُونةُ الإنسانِ»، يمكنُ ملاحظتُهما. «الإنسانُ» و«الإنسانيّةُ» كِلاهما يُنوَّعانِ؛ هناك أَناسِيُّ وإنسانيّاتٌ كثيرةٌ مِثْلَما أنّ هناك مَرايا. ومعَ ذلك هي في عَيْنِ كَثْرَتِها وتَنوُّعِها ليسَتْ إلّا «حقيقةً» فَريدةً واحِدةً، بِقَدْرِ ما هي انعكاساتٌ فقط لا حقيقةَ لها لِذاتها. وانعكاسُ الشَّيْءِ، منظورًا إليه في ذاتِه عَلَى أنّه انعكاسٌ فقط، «ليس شيئًا». وهو ينطوي عَلَى نوعٍ مِن الحقيقةِ الزّائفةِ بِما هو أداةٌ يمكنُنا بِها أن نُلاحِظَ الشّيءَ الحقيقيَّ الذي هو انعكاسٌ له. وإذا ما نُظِرَ إلى الانعكاسِ في ذاتِه بعيدًا عن الشَّيْءِ الحقيقيِّ، فإنّه لا «يعكسُ» [٢٠٦] الشَّيْءَ؛ ولا «يُحاكي» الشَّيْءَ. بل يَعْمَلُ عَمَلَ حِجابٍ يحولُ دُونَ رُؤيتِنا الشَّيْءَ.

والمَرايا جميعًا تعكِسُ الشَّيْءَ نفسَه في صُوَرٍ مختلفةٍ، كُلٌّ مِنها وَفْقًا لِمَظْهَرِها، قياسِها، لَوْنِها، دَرَجةِ صَقْلِها، إلخ. ويَعملُ مَظْهَرُ الشَّيْءِ الأَصْليِّ فيها جميعًا في صُورةِ الخَيْطِ الذي يَجمَعُ كُلَّ الانعكاساتِ المُشتَّتةِ في وَحْدةٍ. وإن لم يُنتبَهْ إلّا إلى الانعكاساتِ الفَرْديّةِ المتفاوتةِ في تَنوّعِها نفسِه، فإنّ وَضْعَها الحقيقيَّ لا يمكنُ أن يُعْرَف.

وعَلَى نحوٍ مُشابِهٍ، إذا ما نَظَرْنا إلى «الوجوداتِ» الخاصّةِ في علاقتِها بِالحقيقةِ

١٢- انظُرْ: الآمُليّ، في المرجع المشار إليه، ص٩٠.

الوحيدةِ لِ «الوجودِ» بِلُغةِ «علاقةٍ إشراقيّة»، أي إذا ما اعتبرناها «إشراقاتٍ» كثيرةً جِدًّا لِلنُّورِ المُطْلَق الذي هو حقيقةُ «الوجود»، لاحَظْنا أنّ هذه الحقيقةَ نفسَها تَظهَرُ في عَيْنِ مَظاهِرِ هذه الأنوارِ الفَرْديّة. ومهما يكُنْ، فإنّنا إذا نظَرْنا إلى «الوجوداتِ» الخاصّةِ في صُورةِ كَيْنُوناتٍ مُستقلّةٍ وقائمةٍ بِذاتِها بِغَيْرِ علاقةٍ البتّةَ بِمصْدَرِها، نَدّ وَضْعُها الوجوديُّ الحقيقيُّ لا محالةَ عن فَهْمِنا؛ لِأنّ «كَوْنَها مُرتبطةً»، الذي أسْمَيْناهُ قَبْلُ «الفَقْرَ»، يُشكِّلُ مُكوِّنًا جوهريًّا لِهذه «الوجودات».

وهكذا، «الوجوداتُ» الخاصّةُ ليسَتْ مَحرومةً تمامًا مِن الحقيقة. هي «حقيقيّةٌ». وتكمُنُ حقيقتُها في كَوْنِها شُعاعاتٍ لِلشَّمْسِ الميتافيزيقيّة، وفي كَوْنِها «رَوابِطَ مَحْضة»، لا في كَوْنِها كَيْنوناتٍ مستقِلّةً مُمتلِكةً رَوابِطَ بمَصْدَرِها.

وهذه الملاحَظةُ في شأنِ الوَضْعِ الوجوديِّ لِ «الوجوداتِ» الخاصّةِ، تقودُ حالًا إلى فَرْضِيّةِ أنّ «الوجودَ» «حقيقةٌ» فريدةٌ واحِدةٌ تَغْلِبُ عليها دَرَجاتٌ ومقاماتٌ مختلفةٌ مِن جِهةِ الشِّدّةِ والضَّعْفِ، والكمالِ والنَّقْصِ، والسَّبْقِ واللَّحاق، إلخ. وهذه الاختلافاتُ لا تُعرِّضُ لِلْخطرِ الوَحْدةَ الأصليّةَ لِحقيقةِ «الوجودِ»؛ لِأنّ ذلك الذي بِسَبَبِه يختلِفُ كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ هو تمامًا عَيْنُ ذلك الذي بِسَبَبِهِ تُوحَّدُ. وهنا في صُورةٍ مُختصَرةٍ تُوجَدُ عقيدةُ تَشْقيقِ «الوجود» أو «تَدرُّجِه القِياسيّ».

[٢٠٧] ومِثْلَما يُلاحِظُ السَّبْزَواريُّ، «التّدرُّجُ القِياسيُّ» لِ «الوجود» إحدى المسائلِ الأكثَرِ أساسيّةً لِلْميتافيزيقا، ويُؤلِّفُ العلامةَ الأكثَرَ تمييزًا لِلْمدرسةِ البَهْلَوِيّةِ في الفلسفة.

وهناك مَظْهَرانِ مُضادّانِ عَلَى نحوٍ مُتبادَل لِ «التَّدرُّجِ القِياسيّ»: مَظْهَرُ التّطابُقِ ومظهَرُ التّمايُزِ. وقد رأينا قَبْلُ أوّلَ هذَيْنِ المظهَرَيْنِ فيما يَتّصِلُ بفكرةِ مفهومِ «الوجود».

وفِكْرةُ «الوجودِ» أو مفهومُه، واحِدٌ في جوهَرِهِ؛ وهو مُشترَكٌ في الأشياءِ

جميعًا في معنى أنّه قابِلٌ لِأن ينطبقَ عَلَى الكُلِّ بِغَيْرِ تمييز. فـ «الإنسانُ»، مَثَلًا، يمكنُ أن يُقالَ إنّه «يُوجَدُ» تمامًا مِثْلَما يُقالُ عن «الحَجَرِ» إنّه «يُوجَدُ». ومفهومُ «الوجودِ»، الذي يَستخلِصُه عَقْلُنا مِن إنسانٍ موجودٍ بِالفِعْلِ مِن خلالِ عَمَليّةِ تجريدٍ، مُطابِقٌ تمامًا لِمَفهومِ «الوجودِ» الذي يَستخلِصُه مِن حَجَرٍ موجودٍ بِالفِعْلِ، أو مِن شجرةٍ، أو مِن مائدةٍ، أو مِن أيِّ شَيْءٍ آخَر.

ولِأنّ مفهومَ «الوجودِ» واحِدٌ، لا بُدَّ لِمَرْجِعِه الخارجيِّ، أي الحقيقةِ المُطابِقةِ لِـ «الوجودِ»، أن يكونَ أيضًا واحِدًا؛ لِأنّه واضِحٌ أنّ المفهومَ المفرَدَ الواحِدَ لا يمكنُ الحصولُ عليه مِن عَدَدٍ مِن «الحقائقِ» التي تكونُ كُلُّ واحِدةٍ مِنها مختلفةً كُلّيّةً عن الأُخرى. «الوجودُ» في الأَعْيانِ in concreto «حقيقةٌ» مُفرَدةٌ واحدةٌ مُشتمِلةٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ومُتخلِّلةٌ الأشياءَ جميعًا. وهذه الأشياءُ تبدُو لِأعيُنِنا في صُورةِ أشياءَ مختلفةٍ كثيرةٍ، لكنْ هذه الكَثْرةُ الوجوديّةُ، مِثْلَما رأينا تَوًّا، شَيْءٌ مِن سَرابٍ يَخدَعُ أعيُنَنا ويمنعُنا مِن إدراكِ الحقيقةِ الموضوعيّة. الإنسانُ الذي لَدَيه عَيْنانِ يرى بهما، سينظُرُ مِن خلالِ حِجابِ الكَثْرةِ ويُدرِكُ وراءَ كُلِّ شيءٍ حقيقةَ «الوجودِ» الفريدةَ الوحيدةَ. وسَيُدرِكُ أنّ «الحقيقةَ» وراءَ حِجابِ الأشياءِ المختلفةِ الكثيرةِ هي «صِرْفُ الوجودِ» الذي ليس فيه حتّى أثَرٌ لِلْكَثْرة، وأنّ «الماهِيّاتِ» التي هي سَبَبُ هذا التّنَوُّعِ الظّاهِرِ لِلْأشياءِ ما هي إلّا دَرَجاتٌ ومَقاماتٌ مختلفةٌ لِـ «الحقيقةِ» الفريدةِ الوحيدة. وهذا سيكفي مِن أَجْلِ مُناقَشتِنا مَظْهَرَ التّطابُقِ أو التّماثُل.

[٢٠٨] بدَأْنا مِن مُلاحَظةِ أنّ مفهومَ «الوجودِ» يَظَلُّ هُوَ هُوَ مهما كان الشَّيْءُ الذي يُطبَّقُ عليه. ومِن هذه المقدِّمةِ المنطقيّةِ استنتَجْنا أنّ الحقيقةَ المطابقةَ لِـ «الوجودِ» ينبغي أيضًا أن تكونَ «حقيقةً» فَريدةً وَحيدةً معَ وجودِ الصُّوَرِ المختلفةِ إلى ما لا نهايةَ له التي تبدو فيها لِأعيُننا. لكنْ هل يكونُ «التّوحُّدُ» الذي نحنُ في

صَدَدِه هنا تَوَحُّدًا مُباشِرًا عاديًّا؟- بِتعبيرٍ آخَرَ، هل يكونُ «الموجودُ» المُسْنَدُ - المفهومُ the predicate-concept مُسْنَدًا إلى الله وإلى المائدة، مَثَلًا، في المعنَى نَفْسِه تمامًا بِغَيْرِ اختلافٍ البتّةَ؟ أو هل يكونُ جوهَرٌ (كالإنسانِ) موجودًا في العالَمِ الخارجيّ بِالطّريقةِ نفسِها التي يُوجَدُ فيها عَرَضٌ (كصِفةِ «البياضِ» مَثَلًا)؟- الإجابةُ المُقدَّمةُ لِهذا السُّؤالِ مِن المُفكِّرينَ البَهْلَوِيّينَ تُؤلِّفُ فَرَضِيّتَهم الفلسفيّةَ الأكثَرَ جوهريّةً.

ويمكنُ خُلاصةَ إجابتِهم أن تُصاغَ بِطَريقةٍ بسيطةٍ جدًّا كما يأتي: «التّوحُّدُ» الذي نحنُ في صَدَدِه هنا ليس تَوَحُّدًا مُباشِرًا عاديًّا، بل هو تَوَحُّدٌ تشقيقيٌّ، أي عَلَى دَرَجاتٍ. وابتغاءَ أن نستطيعَ أن نفهمَ هذه الإجابةَ بِطريقةٍ مُناسبةٍ، ينبغي أن تكونَ لَدَينا فِكْرةٌ واضحةٌ عن المعنَى الاصطلاحيّ لِـ «التّشقيق» أو «التّدرُّجِ القِياسيِّ».

لِنَقُلْ عَلَى جِهةِ العُمومِ إنّ التّشقيقَ يُحقَّقُ متى كان «كُلِّيٌّ» فَرْدٌ واحِدٌ مُسْنَدًا لِـ «جُزْئيّاتِه» في دَرَجاتٍ أو مقاماتٍ مختلِفةٍ، أو متَى ظَهَرَتْ حقيقةٌ مفردةٌ واحِدةٌ نفسَها في عَدَدٍ مِن الأشياءِ في دَرَجاتٍ مختلفة. والبيانُ السّابِقُ الذي يذهَبُ إلى أنّ مفهومَ «الوجودِ» واحِدٌ في الحالاتِ جميعًا، حِينَ يُنظَرُ إليه مِن وِجْهةِ النّظَرِ هذه، ينبغي أن يُعدَّلَ. مفهومُ «الوجودِ» ينبغي عَلَى الأصحِّ أن يُقالَ إنّه واحِدٌ «تَشْقيقيًّا»؛ لِأنّه يكونُ مُسْنَدًا لِـ «عِلّةٍ» و«مَعْلُولِها» بِوَساطةِ السّابِقيّةِ واللّاحِقيّةِ، ولِـ «جوهَرٍ» و«عَرَضِه» بِوَساطةِ الشِّدّة والضّعْفِ. وعَلَى النّحوِ نفسه، حقيقةُ «الوجودِ» هي أيضًا ذاتُ بِنْيةٍ «تَشْقيقيّةٍ». ووَفْقًا لِلْفَلاسِفةِ البَهْلَوِيّينَ، حقيقةُ «الوجودِ» مِثْلَما تظهَرُ في المُطْلَقِ the Absolute مختلفةٌ تمامًا عن حقيقتِه مِثْلَما تظهَرُ في موجوداتٍ «ممكنةٍ» أُخرى. ففي الأوّلِ تكونُ الحقيقةُ «أكثَرَ شِدّةً» و«سابقةً»، أمّا في الموجوداتِ الممكنةِ الأُخرى فهي «أضعَفُ» [٢٠٩]

و«لاحِقةٌ». وعَلَى النّحْوِ نفسِه، حقيقةُ «الوجودِ» مِثْلَما تظهَرُ في كائنٍ غيرِ ماديٍّ تكونُ «أقوى» مِن هذه الحقيقة نفسِها مِثْلَما تظهَرُ في كائنٍ ماديّ.

و«التّشقيقُ»[١٣] اصطلاحيًّا يُقسَمُ عَلَى نَوْعَيْنِ: ١- «التّشقيقُ الخاصّيُّ» و٢- «التّشقيقُ العامّيّ».

والنَّوعُ الأوّلُ مِن «التّشقيقِ» يُحقَّقُ حِينَ يَحْدُثُ أنّ الحقيقةَ المفردةَ الواحدةَ، التي بِوَساطتها تكونُ كُلُّ تجلّياتِها الخاصّةِ مُتطابقةً، تكونُ في الوقتِ نفسِه عِلّةً لِلتّنوُّعِ بينَ تجلِّياتِها الخاصّةِ. فمثَلًا، عَيْنُ مفهومِ «العَدَدِ» يكونُ عَلَى الحقيقةِ مُسْنَدًا لِكلٍّ مِن ٢ و٢٠٠٠ معَ اختلافٍ مُحدَّدٍ. فمبدَأُ التّماثُلِ الذي يُوحِّدُ ٢ و٢٠٠٠ هو «العَدَدُ»، مِثْلَما أنّ مبدَأَ الاختلافِ بينَهما هو أيضًا «العَدَدُ». مِثالٌ آخَرُ: ضَوْءُ الشّمْسِ، والقَمَرِ، والمِصْباحِ، واليَراعةِ أو الحُباحِبِ هو حقيقةٌ مُفردةٌ واحِدةٌ لِلضّوءِ؛ ومعَ ذلك تَراها تُظهَّرُ في كُلٍّ مِنها عَلَى نحوٍ مُختلِف. وهذه الأشياءُ يختلِفُ كُلٌّ مِنها عن الآخَرِ بِفِعْلِ الحقيقةِ نفسِها التي تجعلُها متماثلةً.

النَّوعُ الثّاني مِن «التَّشْقيقِ» يُظهَّرُ حِينَ يَحدُثُ أنّ الحقيقةَ، التي بِوساطَتِها تكونُ كُلُّ تجلِّياتِها الخاصّةِ مُتماثلةً، لا تعمَلُ بِما هي المبدَأُ لِلتّنوّعِ بينَ تجلّياتها. وههنا مِثالٌ يُقدِّمُه مفهومُ «موجود» مِثْلَما يُسْنَدُ إلى آدَمَ ونُوحٍ وموسى وعيسى، الذينَ معَ أنّهم «موجودونَ» يكونونَ أيضًا مرتبطينَ بِعَلاقةِ السّابقِ - اللّاحِق. الاختلافُ بينَ هؤلاءِ الأنبياء فيما يتّصِلُ بِزَمانِ ظُهورِهم لا يُسبِّبُه «كَوْنُهم موجودينَ» نفسُه، بل تُسبِّبُه طبيعةُ الزّمانِ التي تُجيزُ السّابقيّةَ واللّاحقيّةَ.

١٣- الشّرْحُ اللّاحِقُ يَدِينُ كثيرًا لِعَرْضٍ واضِحٍ جدًّا لِلْمسألةِ قَدّمَه البروفسور محيي الدّين مهدي قُمشهاى في كتابه «حِكْمتِ إلهى»، ص١٠-١١.

[٢٠١] وتكمنُ أهمّيّةُ هذا التّمييزِ بينَ نَوْعَي «التّشقيقِ» هذَيْنِ في حقيقةِ أنّ «تشقيقَ» مفهومِ «الوجودِ» هو مِن النّوعِ الثّاني، أمّا تَشْقيقُ حقيقةِ «الوجود» فهو مِن النّوعِ الأوّل. وهذا الاختلافُ ناشئٌ عن حقيقةِ أنّ «المفهومَ» يمكنُ فقط أن يكونَ مبدَأً لِلتّماثُلِ والوِفاقِ ولا يمكنهُ أن يعمَلَ في صُورةِ مبدَأ مُميِّزٍ لِلْأشياءِ التي يُطبَّقُ عليها. وهكذا، مفهومُ الوجودِ يستطيعُ أن يجمَعَ، ويجمَعُ، كُلَّ الأشياءِ المختلفةِ والمتغايرةِ في العالَمِ في صِنْفٍ واحِدٍ فيه تُحوَّلُ إلى مستوًى مِن اللّاتمييزِ الوجوديِّ ontological indiscrimination. هو عاجِزٌ، في أيّةِ حالٍ، عن تمييزِ بَعْضِها مِن بعض.

حقيقةُ «الوجودِ»، عَلَى النّقيضِ مِن ذلك، لا تعمَلُ فقط مبدَأً لِلتّماثُلِ والوَحْدةِ في كُلِّ «الحقائقِ» الموجودة، بل هي في الوقتِ نفسِه عَيْنُ المبدَأ الذي بِسَبَبِه تختلِفُ هذه الحقائقُ إحداها عن الأُخرى في لُغةِ الشِّدّةِ والضَّعْفِ، والكمالِ والنَّقْصِ، والسّابِقيّةِ واللّاحِقيّة (الغَيْرِ المؤقَّتةِ). وكُلُّ هذه الاختلافاتِ ليسَتْ إلّا أشكالًا جوهريّةً لِلْحقيقةِ نفسِها، «الوجود». وينبغي أن تكونَ كذلك؛ لِأنّه في العالَمِ الخارجيِّ كُلُّ شَيْءٍ غيرِ حقيقةِ «الوجود» هو «لا وجودٌ» صِرْفٌ أو «عَدَمٌ». و«اللّاوجودُ» أو «العَدَمُ» لا يستطيعُ أن يعملَ لا مبدَأً لِلْوَحْدةِ ولا مبدَأً لِلْكَثْرةِ.

وكلماتُ الفلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ ينبغي أن تُفهَمَ بالمعنَى الذي شُرِحَ تَوًّا حِينَ يُؤكِّدونَ أنّ «الوجودَ» «حقيقةٌ» مُفردةٌ واحِدةٌ مُملَّكةٌ عددًا لا نهايةَ له مِن الدَّرَجاتِ والمَقامات. وهذه الدَّرَجاتُ أو المقاماتُ تمتلكُ نَوْعًا خاصًّا مِن الحقيقةِ لِأنّها في التّحليلِ الأخيرِ أشكالٌ جوهريّةٌ لِحقيقةِ «الوجودِ» نفسِها. وحِينَ يشتغِلُ فيها عَقْلُ الإنسانِ ويُشكِّلُها مفهوميًّا في «ماهِيّاتٍ»، تُحوَّلُ إلى «مَظاهِرَ عقليّةٍ» صِرْفةٍ (اعتبارات). ولِأنّ الفلاسِفةَ البَهْلَوِيّينَ، مِثْلَما سَنَرى، يُطابقونَ بينَ «الوجودِ»

و«النُّورِ»(١٤)، يُسمُّونَ الكَثْرَةَ بِلُغةِ [٢١١] الشِّدّةِ والضَّعْفِ إلخ، «الكَثْرَةَ الظُّلْمانيّة». وهذا النَّوْعُ الثّاني مِن الكَثْرةِ يُربَطُ بِالظُّلْمةِ، أي فِقْدانِ النُّورِ؛ لِأنّه يَظهَرُ في مِنطَقةٍ بعيدةٍ عن حقيقةِ «الوجود».

وهذا الفَهْمُ لِ «الكَثْرةِ» يَجعَلُ مِن المُمكنِ رَسْمَ خَطٍّ واضِحٍ وحادٍّ لِلْفَصْلِ بينَ النِّظامِ الميتافيزيقيّ لِلْفلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ ونِظامٍ آخَرَ مُشابِهٍ في الشَّكْلِ، لكنّه في الباطِنِ ذو بِنْيةٍ مختلفةٍ تمامًا، كما هي، مَثَلًا، عقيدةُ جايلِسْ الرّوميّ Giles of Rome في الغرب. والفَرْضِيّةُ الأساسيّةُ لِجايلِسْ الرّوميّ كالآتي: «الوجودُ» واحِدٌ ومُتناغِمٌ، وتُنوِّعُه «الماهِيّاتُ». وفي تأمُّلٍ ظاهريٍّ، تبدو هذه الفَرْضِيّةُ عَيْنَ الفَرْضيّةِ الأساسيّةِ لِلسَّبْزَواريّ. فالاثنتانِ تتّفقانِ في تأكيدِ الوَحْدةِ الأصليّةِ لِ «الوجودِ» وفي الاعترافِ بمبدَأ التّنوُّعِ في «الماهِيّة». والمُشابَهةُ سطحيّةٌ تمامًا، في أيّة حال، لِأنّ جايلِسْ الرّوميَّ يُدافِعُ عن تمييزٍ حقيقيٍّ بينَ «الوجودِ» و«الماهِيّة».

Omne... habet essentiam realiter differentem ab esse, et per aliud est ens et per aliud existens(١٥):

أي: كُلُّ شَيْءٍ له «ماهِيّةٌ» مختلفةٌ حقيقةً عن «الوجودِ»؛ كُلُّ شَيْءٍ هو شَيْءٌ بِفِعلِ مبدَأ «الماهِيّةِ» وموجودٌ بِفِعْلِ مبدَأ «الوجود». ومِثْلَما رأينا قَبْلُ، مِثْلُ هذه الرُّؤيةِ

١٤- بِ «النُّورِ» يَعْنُونَ النُّورَ الميتافيزيقيَّ المتجاوزَ لِلْحِسّ، لا النُّورَ المحسوسَ. النّورُ المحسوسُ يمكنُ فقط أن يُفيدَ في صُورةِ تَمْثيلٍ مُلائمٍ لِلْإشارةِ إلى البِنْيةِ الجوهريّة لِلنّورِ الميتافيزيقيّ، مِثْلَما يُفهَمُ بِالمعنى السُّهْرَوَرْديّ.

١٥- *Theoremata de Esse et Essentia*, XIII (Louvain, Museum Lessianum, 1930) p. 78,

وقد اقتبسَه وليم كارلو، في المرجع المُشار إليه، ص٦١، رقم ٧.

ينبغي أن تَعُدَّ «الماهِيّاتِ» بِما هي مُتلقِّياتٌ لِ «الوجودِ» قائمةً بِذاتِها، وموجودةً بِطريقةٍ مُبهَمةٍ قَبْلَ أن تتلقّى دَفْقَ «الوجود». الموقِفُ البَهْلَوِيُّ، عَلَى النّقيضِ مِن ذلك، لا يُسلِّمُ بِقيامِ «الماهِيّاتِ» بِذاتِها بِما هي عِلَلٌ ثَوانٍ. كُلُّ «الماهِيّاتِ» في هذه الرُّؤيةِ محرومةٌ مِن الحقيقةِ الخارجيّة؛ والحقيقةُ التي تُظهِرُها لِأعيُننا ليسَتْ إلّا حقيقةً زائفةً. ولا نحتاجُ إلى أن نُعيدَ المُناقَشةَ [٢١٢] هنا لِأنّ هذه النّقطةَ نُوقِشَتْ قَبْلُ قريبًا مِن نِهايةِ الفَصْلِ السّابق.

والموقِفُ الذي اتّخذَه الفلاسفةُ البَهْلَوِيّونَ يَصِفُه السَّبْزَواريُّ عَلَى النّحوِ الآتي[١٦]:

> **«الوجودُ» عندَ الفلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ «حقيقةٌ» يُميِّزُها «التّشقيقُ» وتنطوي عَلَى دَرَجاتٍ مختلفةٍ... تتنوَّعُ مِثْلَ النُّورِ الحقيقيِّ (المتجاوِزِ لِلْمحسوس) الذي هو، عَلَى الحقيقةِ، عَيْنُ حقيقةِ «الوجودِ» لِأنّ «النّورَ» (عَلَى جِهةِ العُمومِ) هو ذلك الذي يكونُ ظاهِرًا بِذاتِه ويُدخِلُ كُلَّ ما عداهُ في الظّهورِ. وهذا بِدِقّةٍ هو المُميِّزُ لِحقيقةِ «الوجودِ»؛ لِأنّه مِن صَميمِ طبيعةِ النُّورِ أنّه ظاهِرٌ بِذاتِه وأنّه يُدخِلُ كُلَّ ما عَداهُ في الظُّهورِ وكلمةُ «ما عَداهُ» في هذا السِّياقِ تُشيرُ إلى كُلِّ «الماهِيّات»...**
>
> **(«الوجودُ» - وهو النّورُ بِهذا المعنَى) يُشبِهُ النّورَ المحسوسَ الذي هو أيضًا كَيْنُونةٌ متدرِّجةٌ قِياسيًّا [مُشَقَّقةٌ] ذاتُ دَرَجاتٍ مختلفةٍ حِينَ يَغدُو قَوِيًّا أو ضَعيفًا... والمُميِّزُ الأساسيُّ لِ «النُّورِ» (سَواءٌ أكان محسوسًا أم مِيتافيزيقيًّا) أنّه ظاهِرٌ بِذاتِه وأنّه يُدخِلُ كُلَّ ما عداهُ في الظُّهور. وهذا المُميِّزُ يُحقَّقُ في كُلِّ دَرَجةٍ لِ «النُّورِ» و«الظِّلِّ»، عَلَى نحوِ أنّ الضَّعْفَ لا يمنَعُ دَرَجةً ضعيفةً مِن أن تكونَ «نورًا»؛ ولا تكونُ الشِّدّةُ والاعتدالُ شَرْطَيْنِ أساسيَّيْنِ أو عامِلَيْنِ مُلَوِّنَيْنِ لِدَرجةٍ مُعيَّنةٍ إلّا بِمعنَى كَوْنِهما شيئًا لا يَظَلُّ خارجَ «النّور»؛ ولا يمنعانِه (مِن**

١٦- شَرْح المنظومة، البيتان ٣٤-٣٥.

أن يكونَ «نُورًا»). وهكذا، «النُّورُ» القويُّ «نُورٌ» تمامًا بِقَدْرِ ما أنّ النُّورَ المعتدِلَ «نُورٌ». وعَلَى النّحوِ نفسِه، النُّورُ الضّعيفُ يَظَلُّ نُورًا. و«النّورُ» هكذا لَدَيه امتدادٌ واسِعٌ فيما يَتّصِلُ بِدَرَجاتِه اللّامُركَّبةِ المختلفة، وكُلٌّ مِن هذه الدّرَجاتِ أيضًا لَدَيها امتدادٌ فيما يَتّصِلُ بِعَلاقتها بمُتلقّيها المختلفينَ.

وبالطّريقةِ نفسِها تمامًا، حقيقةُ «الوجودِ» لها دَرَجاتٌ مختلفةٌ بِلُغةِ الشّدّةِ والضَّعْفِ، والسّابقيّةِ واللّاحقيّة، إلخ، في عَيْنِ حقيقتها. وكلُّ دَرَجةٍ مِن دَرَجاتِ «الوجودِ» غيرُ مُركَّبةٍ. وليس الأمْرُ أنّ دَرَجةً قويّةً لِـ«الوجودِ» هي مُركَّبٌ صاغَتْه حقيقتُه إضافةً إلى الشّدّة. وعَلَى النّحوِ نفسِه، لا تكونُ دَرَجةٌ ضَعيفةٌ غيرَ «الوجود»، والضَّعْفُ مِن طَبيعةِ «اللّاوجود» [٢١٣]؛ (هو) مِثْلُ «نُورٍ» ضَعيفٍ، غيرِ مُركَّبٍ مِن «نُورٍ» و«ظُلْمةٍ»؛ لِأنّ الظُّلْمةَ غيرُ موجودةٍ.

نُقطتانِ في هذا المقطَعِ تستحقّانِ انتباهًا خاصًّا. الأُولَى هي إعلانُ أنّ حقيقةَ «الوجودِ» ذاتُ امتدادٍ واسِعٍ. وهي تُشير إلى الشُّمولِ الكُلِّيّ أو الطّبيعةِ الشّامِلةِ لِـ«الوجود». وحقيقةُ «الوجودِ» واحِدةٌ عَلَى الإطلاقِ، ومعَ ذلك هذه الحقيقةُ الوحيدةُ تشتمِلُ عَلَى الأشياءِ جميعًا، بِغَيْرِ استثناء. وطَبيعةُ هذا «الشُّمولِ» خاصّةٌ. فليس هو ١- شُمولَ «كُلٍّ» لِـ«أجزائه». وليس هو ٢- شُمولَ جَسَدٍ واحِدٍ جَسَدًا آخَرَ، مِثْلَ كُوبٍ يحتوي ماءً. وليس هو، أيضًا ٣- شُمولَ «كُلِّيٍّ» لِـ«جُزئيّاته». وفي الحالتَيْنِ الأولى والثّانيةِ، طَرَفا العلاقةِ ينبغي أن يكونا كِلاهما «موجودَيْنِ» قَبْلُ، والحالةُ الثّالثةُ مُستحيلةٌ إلّا إذا كانَتْ حقيقةُ «الوجودِ» «كُلّيًّا طبيعيًّا»، أي «ماهِيّةً».

فكيفَ، إذًا، يمكنُنا أن نفهمَ البِنْيةَ الحقيقيّةَ لِشُمولِ «الوجود»؟- يمكنُ أن تُفهَمَ، مِثْلَما لاحَظْنا قَبْلُ، في صُورةِ التقاءِ أضدادٍ: حقيقةُ «الوجودِ» واحِدةٌ ومعَ ذلك كثيرةٌ؛ كثيرةٌ ومعَ ذلك واحِدةٌ. وبِما هي كذلك، تتطلّبُ لِتحقُّقِها الذّاتيِّ نَوْعًا خاصًّا مِن الحَدْسِ «الوجوديِّ» مِثْلَما شُرِحَ في مَطْلَعِ هذا الفَصْلِ فيما يَتّصِلُ بِتجربةِ

سارتر لِ «الوجود». ويُعْلِنُ مُلّا صَدْرا بوضوحٍ[١٧] أنّ الحقيقةَ في شأنِ هذا الشُّمولِ لا تُكشَفُ إلّا لِمَن هم ﴿أُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾[*] [آل عمران: ١٨]، أي لِلصّوفيّةِ أو العارفينَ. وإنّه إلى هذا المظهَرِ مِن مظاهرِ «الوجودِ»، يُشيرُ التّعبيرُ المذكورُ قَبْلُ: «الوجودُ المُنبسِطُ». وفي الاصطلاحاتِ الصّوفيّةِ لِابنِ عَرَبيّ، يُسمَّى أيضًا «النَّفَسَ الرَّحْمانيَّ»[١٨].

[٢١٤] الإنسانُ الذي هو مِن «أُولي العِلْمِ» يُقالُ إنّه يمتلكُ عينَيْنِ مختلفتَيْنِ. بِواحدةٍ مِن عينَيْهِ، يرى حقيقةَ «الوجودِ» في صَفائها المُطْلَق. وفي تلك الحالةِ الرّوحيّةِ العاليةِ التي يمكنُ الظّفَرُ بِها بِالتّأمُّلِ العميقِ فقط، تختفي كُلُّ الأشياءِ، وكُلُّ الموجوداتِ، بِغَيْرِ استثناءِ البتّةَ، عن نِطاقِ قُدْرةِ إبصارِه. لا شَيْءَ يبقى إلّا البساطةَ المتألِّقةَ لِ «الحقيقةِ اللّألاءةِ» لِلْوجودِ الصِّرْف. لا يعودُ يبقَى هناك أيُّ مكانٍ حتّى لِلتّحدُّثِ عن «الشّمولِ»، أو عن العلاقةِ بينَ ذلك الذي يَشْمَلُ وذلك الذي يُشمَلُ.

وبِالعَيْنِ الأُخرى يَرَى في الوقتِ نفسِه تنوّعَ الأشياءِ الذي لا حُدودَ له. فَعاليّةُ هذه العَيْنِ الثّانيةِ تُعمِلُ مجالَ الكَثْرة. وفي هذا المَقامِ، كُلُّ «الوجوداتِ» في فَوَرانِها الفَعّالِ وأناقتِها تَدخُلُ مجالَ إبصارِه وتملؤه إلى الغاية. لا يعودُ إبصارُه مقتصِرًا عَلَى الوجودِ الصِّرْف. عَدَدٌ لا نِهايةَ له مِن الأشياءِ المختلفةِ والمُنوَّعةِ يكونُ

١٧- المشاعر، ص٨، ١٢.

*- يقولُ تعالى هنا: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨].

١٨- مِن أَجْلِ شَرْحٍ مُفصَّلٍ لِلْمنزلةِ التي احتلّها هذا المفهومُ في النّظامِ الميتافيزيقيّ عندَ ابنِ عربيّ، انظُرْ كتابي: *دراسة مُقارنة لِلْمصطلحات الفلسفيّة الرّئيسة في التّصوّف والطّاويّة:*

A Comparative Study of the Key Philosophical Terms in Sufism and Taoism, vol. I, Ibn 'Arabi (Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966).

مُشاهَدًا. ولا شَيْءَ مِن هذه الأشياءِ، في أيّةِ حالٍ، يَقَعُ خارجَ «شُمولِ» «الوجودِ»، لِأنّه لا شَيْءَ يمكنُه أن يَظهرَ، لا شَيْءَ يمكنُه أن يُحقَّقَ، إلّا بِفَضْلِ «الوجود». وبِهذا المعنَى، كُلُّ هذه الأشياءِ تُشمَلُ داخِلَ الحقيقةِ الفَريدةِ الواحدةِ لِ «الوجودِ».

وهكذا الإنسانُ مِن «أُولي العِلْمِ» يَشْهَدُ، بِعَينَيْهِ مجتمعتَيْنِ، السِّرَّ الميتافيزيقيَّ لِ «التقاءِ الأضدادِ». يَرَى الحقيقةَ في اللّحظةِ نفسِها واحِدةً وكثيرةً. والنّتيجةُ الفلسفيّةُ لِمِثْلِ هذه التّجربةِ هي رُؤيةُ أنّ «الوجودَ» حقيقةٌ مُفْرَدةٌ واحِدةٌ ذاتُ طبيعةٍ تتمثّلُ في أنّها «تَتنزّلُ» مِن مَقامِ صَفائِها الأَصْليِّ إلى مَقاماتٍ مختلفةٍ مِن التّحديدِ والتّقييد. وفي هذا المَظْهَرِ الأخيرِ، تُسمَّى بينَ الصُّوفيّةِ «النَّفَسَ الرّحمانيَّ»، أي نَفَسَ الرّحمةِ الوجوديّة لِلْمُطْلَق. وتُسمَّى «نَفَسًا»؛ لِأنّها شبيهةٌ في بِنْيتِها الصُّوريّةِ لِنَفَسِ الإنسان[19]. [٢١٥] نَفَسُ الإنسانِ في عمَليّةِ إنتاجِ وَحَداتٍ صوتيّةٍ مختلفةٍ هو في الأَصْلِ صَوْتٌ حِياديٌّ بسيطٌ ليس له صُوَرٌ محدّدةٌ في ذاته. ولِأنّه مَرّ بِأعضاءِ النُّطْقِ، يُلْفَظُ عَلَى أنحاءٍ مختلفةٍ في أصواتٍ خاصّةٍ عَلَى نحوٍ تُشكِّلُ فيه هذه الأصواتُ كلماتٍ مختلفةً. وبِطريقةٍ مُشابِهةٍ، «الوجودُ» في إطلاقِهِ «مَظهَرٌ» صِرْفٌ لا تقييدات فيه؛ هو «نُورٌ» صِرْفٌ لا لونَ له البتّةَ. ولِأنّه «يَتنزِلُ» في مقاماتٍ مختلفةٍ، تُقيِّدُ الحقيقةُ المُفْرَدةُ الواحِدةُ بِاستمرارٍ بِطُرقٍ مختلفةٍ ثمّ أخيرًا تأتي إلى النُّورِ بِعالَمِ الكَثْرة. ولِأنّ هذه المقاماتِ جميعًا، في أيّةِ حالٍ، ليسَتْ إلّا تحديداتٍ لِلْحقيقةِ نفسِها، تُحوَّلُ الكَثْرةُ الملحوظةُ في النّهايةِ إلى الوَحْدةِ الأصليّة.

المسألةُ الثّانيةُ التي يمكنُ أن تُبحَثَ هي حقيقةُ أنّ السَّبْزَواريَّ في المقطَعِ

١٩- قارِنْ بالشّرح الفارسيّ عَلَى كتاب «المشاعر»، لِبديع المُلْك ميرزا في:
Le livre des pénétrations métaphysiques, op. cit., p. 90.

المُقتبَسِ قَبْلُ يُطابِقُ «الوجودَ» بِ«النُّور». ويَدينُ عَلَى نحوٍ واضِحٍ بِهذا التّصوُّرِ لِ«النُّورِ» حقيقةً ميتافيزيقيّةً، لِشَيخِ الإشراقيّينَ، السُّهْرَوَرْديّ.

ومِن الوِجْهةِ التّاريخيّة، هذه الحقيقةُ ذاتُ أهمّيّةٍ بالغة؛ لِأنّ السُّهْرَوَرْدِيَّ، مِثْلَما رأينا قَبْلُ، هو المُمثِّلُ الأكبَرُ لِأولئك الذين يُدافعونَ عن اعتباريّةِ «الوجود».

وموقِفُ السُّهْرَوَرْديِّ في شأنِ «الوجودِ» تُعقِّدُه حقيقةُ أنّ الرَّجُلَ، مع أنّه يُنكِرُ عَلَى الإطلاقِ كُلَّ حقيقةٍ موضوعيّةٍ لِ«الوجودِ»، يُحوِّلُ، إن صَحَّ التّعبيرُ، ما يُنكِرُه إلى الحقيقةِ الميتافيزيقيّةِ لِ«النُّورِ». وطَبيعةُ «النُّورِ» الميتافيزيقيِّ بِما هو «ذلك الذي يظهَرُ بِذاتِه ويأتي بِكُلِّ ما عَداهُ إلى الظُّهور»[٢٠] وبِنْيتُه[٢١] التّشقيقيّةُ يَمْحُوانِ بِقُوّةٍ خَطَّ الفَصْلِ بينَ «النُّورِ» السُّهْرَوَرْدِيِّ وحقيقةِ «الوجودِ» مِثْلَما فَهِمَها الفيلسوفُ البَهْلَوِيُّ. وبِتعبيرٍ آخَر، «النّورُ الحقيقيُّ» في اصطلاحِ [٢١٦] الإشراقيّينَ[٢٢] مُطابِقٌ لِ«حقيقةِ الوجودِ» في اصطلاحِ الفلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ. الاختلافُ الوحيدُ بينَ الموقفَيْنِ ناشئٌ عن الطّريقتَيْنِ المختلفتَيْنِ اللّتَيْنِ جُرِّبَتْ بِهما الحقيقةُ الميتافيزيقيّةُ المُطْلَقةُ. وسَواءٌ أَجُرِّبَتِ الحقيقةُ المُطْلَقةُ في صُورةِ «وُجودٍ» صِرْفٍ أم في صُورةِ «نُورٍ» صِرْفٍ، تكونُ التّجربةُ نفسُها ذاتَ طبيعةٍ عِرْفانيّةٍ في جوهَرِها. وأولئك الذين يجعلونَ «الوجودَ» الأساسَ لِتفَلْسُفِهم ينتمونَ إلى تقليدِ السُّهْرَوَرْديّ. ومِن الوِجْهةِ التّاريخيّة، يُشكِّلُ مُلّا صَدْرا نقطةَ الالتقاءِ

٢٠- حِكْمةُ الإشراق، نَشْرةُ كوربن، ص١١٣، ـ ١١٦: «إنّ النُّورَ هو الظّاهِرُ في حقيقةِ نفسِه المُظهِرُ لِغَيْرِه بِذاتِه» [بالعربيّة في الأصْل].

٢١- المصدر نفسه، ص١٩٧، ص١٣٣-١٣٤.

٢٢- مِثْلَما أُوضِحَ قَبْلُ، الصّفةُ «الحقيقيُّ» هنا تُفيدُ تمييزَ الحقيقةِ الميتافيزيقيّةِ لِ«النُّورِ» عن النُّورِ المحسوسِ العاديّ. وهذا النّورُ المحسوسُ يمكنُ فقط أن يكونَ تمثيلاً لِلأوّل.

لِهذَيْنِ التّقليدَيْنِ في المعرفةِ الإلَهيّة في الإسلام. ونتيجةُ الالتقاءِ في المدرسةِ البَهْلَوِيّةِ لِلْفلسفةِ هي فكرةُ أنّ «الوجودَ» «حقيقةٌ نُورانيّةٌ» تُظهِرُ نفسَها في دَرَجاتٍ ومقاماتٍ مختلفة.

المسألةُ التّاليةُ التي تُبحَثُ في شأنِ بِنْيةِ حقيقةِ «الوجود» ينبغي أن تكونَ ذاتَ صِلةٍ بِالموقِفِ مِن المُطْلَقِ، أو الله [سُبْحانه]، في النّظام البَهْلَوِيّ لِلْميتافيزيقا. ولِأنّ حقيقةَ «الوجودِ»، في هذا النّظامِ، حقيقةٌ مُفرَدةٌ واحِدةٌ مُنوَّعةٌ في الكَثْرةِ بفَضْلِ دَرَجاتِها الجوهريّةِ وتقييداتِها، لا بُدَّ مِن أن تكونَ الدّرجةُ العُلْيا مكانَ المُطْلَق. وحتّى أدنى الدّرجاتِ، في أيّةِ حالٍ، هي تقييدٌ جوهريٌّ لِ «الحقيقةِ» نفسِها. وبينَ الدّرجةِ العُلْيا والدّرجةِ الدُّنْيا هناك خيطٌ غيرُ مقطوعٍ لِلاستمرار. فهل يُوجَدُ إذًا عَدَمُ اختلافٍ جوهريٍّ بينَ المُطْلَقِ، أي الموجودِ الواجِبِ، و«الموجوداتِ» المُمْكِنة؟- وابتغاءَ أن نُقدِّمَ إجابةً مناسبةً عن هذا السّؤالِ مِن وِجْهةِ النّظَرِ الخاصّةِ لِلْفلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ، علينا أوّلًا أن نَعرِضَ شَرْحًا تمهيديًّا لِثلاثةِ مُصْطلَحاتٍ عِلْميّةٍ مُهِمّة: «بِشَرْطِ لا»، «لا بِشَرْطٍ»، «بِشَرْطِ شَيْءٍ».

[٢١٧] ولكي نتكلّمَ بِدِقّةٍ نقولُ إنّ هذه المفهوماتِ تنتمي إلى مجالِ «الماهِيّةِ»، لا إلى مجالِ «الوجود». ومعَ ذلك، هي وثيقةُ الصِّلةِ بِالمجال الثّاني أيضًا في الميتافيزيقا البَهْلَوِيّة؛ لِأنّ الفلاسفةَ البَهْلَوِيّينَ، كما يُوضِحُ السَّبْزَواريُّ نفسُه، يُطبّقونَ هذا التّقسيمَ الثُّلاثيَّ عَلَى حقيقةِ «الوجودِ»، وِفاقًا لِتَقْليدِ «ذَوْقِ التّألُّه». وسنقدِّمُ أوّلًا شرْحًا مُختصَرًا لِهذا التّقسيمِ الثّلاثيِّ في مجالِه الدّقيق؛ أي عَلَى مستوى «الماهِيّة».

إنّ كُلَّ «ماهِيّةٍ» يمكنُ أن تُبحَثَ في ثلاثةِ مظاهِرَ مختلفة: ١- بِما هي «مُجرَّدةٌ»، ٢- بِما هي «مُطْلَقةٌ»، ٣- بِما هي «مخلوطةٌ».

و«الماهِيّةُ» في حالةِ كَوْنِها «مُجرَّدةً» (بِشَرْطِ لا) هي ماهِيّةٌ مُعتبَرةٌ في نَقائها؛ وهي حالةٌ يُزالُ فيها كُلُّ شَيْءٍ آخَرَ، حتّى «وجودُ» «الماهِيّةِ»، خارجيًّا أو عقليًّا، مِن الوَعْي. و«الماهِيّةُ» في ذاتِها، كما هي الحالُ مثَلًا في مفهومِ «الحَيَوان» بِما هو «حَيَوانٌ»، تُتصوَّرُ وَحْدَها في العقلِ، غيرَ مرتبطٍ بها أيُّ شَيْءٍ آخَر. وإذا ما رَبَطْنا مفهومًا آخَرَ بِـ «ماهِيّةٍ» في حالةِ النّقاء، كمفهومِ «العاقِلِ» مَثَلًا، فرُبَّما لا تكونُ النّتيجةُ إلّا جَمْعًا لِعُنصُرَيْنِ مختلفَيْنِ ومستقلَّيْنِ. والمفهومُ الأصليُّ لا يمكنُ حينَئذٍ أن يُسْنَدَ إلى مُركَّبٍ. «الحَيَوانُ» و«العاقِلُ» شَيْءٌ أكثرُ مِن «حَيَوانٍ» صِرْفٍ، والثّاني ليس مُسْنَدًا إلى الأوّلِ[٢٣].

في حالةِ الـ «لا بِشَرْطٍ»، تُتصوَّرُ «الماهِيّةُ» بِطريقةٍ غامضةٍ أو غيرِ مُحدَّدةٍ عَلَى الإطلاق. «الماهِيّةُ» في هذه الحالةِ حُرّةٌ free؛ يمكنُ، أو رُبّما لا يمكنُ، أن تُربَطَ بِشَيْءٍ آخَرَ. فإذا ما ربَطْنا مفهومًا آخَرَ بِـ «ماهِيّةٍ» في حالةٍ مِن اللّاتحديدِ كهذه، يكونُ الجَمْعُ النّاتِجُ [٢١٨] وَحْدةً تامّةً. المفهومُ الأصليُّ يَظَلُّ يمكنُ أن يكونَ مُسْنَدًا لِهذه الوَحْدة. «الحَيَوانُ» و«العاقِلُ» هو «إنسانٌ»؛ و«الحَيَوانُ»، طَبْعًا، مُسْنَدٌ لِـ «الإنسان». و«الماهِيّةُ» في هذا المَقامِ ما تزالُ في ذاتِها غيرَ مُحقّقةٍ أو مُتعيِّنةٍ، ما تزالُ غيرَ مُقيَّدةٍ، ولِهذا يمكنُ أن تُسنَدَ لِأشياءَ مختلفةٍ كثيرة.

في حالة «بِشَرْطِ شَيْءٍ»، «الماهِيّةُ» تُعَدُّ مرتبطةً مِن قَبْلُ بمَفْهومٍ آخَرَ؛ كما هي الحالُ في «حَيَوانٍ» و«عاقِلٍ». و«الحَيَوانُ» في هذه الحالةِ يُعَدُّ مُحقَّقًا ومُتعيِّنًا مِن قَبْلُ. ويعني ذلك أنّ «الحَيَوانَ» هنا لا يُتأمَّلُ بِما هو «حَيَوانٌ»، بل هو

٢٣- هذه الفِقرةُ والفِقَرُ الآتيةُ فيما يتّصِلُ بِالتّقسيمِ الثّلاثيّ معتمدةٌ عَلَى شَرحِ الطُّوسيّ عَلَى *الإشارات والتّنبيهاتِ* لِابنِ سِينا، ص٢٢٩-٢٣٠، وعَلَى كتابِ قُطْبِ الدّين الرّازيّ *المُحاكمات* الموجودِ في طبعةِ طهران لِـ «الإشارات»، ١ (حيدري، ١٣٧٧هـ)، ص٧٥-٧٦.

«حَيَوانٌ» بِقَدْرِ ما هو مرتبطٌ بِ «عاقِلٍ»، أي: بِما هو «إنسانٌ».

والآنَ يمكنُنا أن نُطبِّقَ هذا التّقسيمَ الثُّلاثيَّ عَلَى «الوجودِ». ووَفْقًا لِلْفَلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ، كما لاحَظْنا مِرارًا، «الوجودُ» «حقيقةٌ» مُفْرَدةٌ واحِدةٌ لَها دَرَجاتٌ ومقاماتٌ مختلفةٌ يُبايِنُ كُلٌّ مِنها الآخَرَ بِلُغةِ الشِّدّةِ والضَّعْفِ، والكمالِ والنَّقْصِ، إلخ. والمَقامُ الأعلى، أي المُطْلَقُ في إطلاقِهِ المُتعالي، هو حقيقةُ «الوجودِ» في حالةِ «بِشَرْطِ لا». المُطْلَقُ، بِتعبيرٍ آخَرَ، «وجودٌ» صِرْفٌ، أي هو حقيقةُ «الوجودِ» في نَقائها المُطْلَقِ، بعيدًا عن كُلِّ التّقييداتِ والتّحديداتِ المُمْكِنة. هو «الوجودُ» في حالةِ تعالٍ صِرْفٍ ومُطْلَقٍ.

في المقامِ التّالي، مقامِ «لا بِشَرْطٍ»، يكونُ «الوجودُ» في حالةِ لا تَقْييدٍ حُرٍّ، مُهيَّأً لِأن يُكيِّفَ نفسَه في أيِّ صُورةٍ مُحدَّدةٍ مهما كانَتْ. وفي هذه الحالةِ يشتمِلُ بِالقُوّةِ in potentia عَلَى كُلِّ «الموجوداتِ» المُمْكِنةِ داخِلَ نِطاقِ وَحْدتِه. وإنّه هنا يكونُ «الوجودُ» وَحْدةً وكَثْرةً في الوقتِ نفسِه. وهذا هو مقامُ «الوجودِ المُنبَسِطِ» و«نَفَسِ الرّحمن».

في المقامِ الأدنَى، مقامِ «بِشَرْطِ شَيْءٍ»، يُظهَرُ «الوجودُ» مُحدَّدًا قَبْلُ بِهذِهِ الطّريقةِ أو تلك. وهذا المستوى الوجوديُّ هو مستوى «الموجوداتِ» الفَرْديّةِ المتعيِّنة. [٢١٩] وحقيقةُ «الوجودِ» هنا عَلَى أبعَدِ ما يكونُ عن نَقائها المُتعالي الأَصْليّ، وقد صارتْ مرتبطةً بِشَيْءٍ آخَرَ، أي بِ «الماهِيّات».

وفي صُورةِ النّتيجةِ لِهذه المُناقَشةِ، نظفَرُ بالتَّسَلْسُلِ الهَرميِّ الآتي لِمَقاماتِ «الوجودِ»، وَفْقًا لِلْفلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ:

١- «الوجودُ بِشَرْطِ لا».

٢- «الوجودُ لا بِشَرْطٍ».

٣- «الوجودُ بِشَرْطِ شَيْءٍ».

وهكذا حقيقةُ «الوجودِ» لها بِنْيةٌ مِن ثلاثِ طَبَقاتٍ. والطَّبَقةُ الأُولَى، التي هي «الوجودُ» نفسه، غيرَ مرتبط بَتاتًا بِأيِّ شَيْءٍ غيرِ ذاتِه، هي مِن وِجْهةِ المعرفةِ الإلَهيّةِ عَيْنُ «وجودِ» الله [سُبْحانَه] الذي يتعالى عَلَى المخلوقِ ويتميّزُ عنه عَلَى نحوٍ مُطْلَقٍ. اللهُ هو النُّورُ نفسُه، ولِعَيْنِ هذا السَّبَبِ هو بِالنّسبةِ إلى وَعْيِ الإنسانِ ظُلْمةٌ مُطْبِقةٌ. هو الباطِنُ self-concealing دائمًا.

الطّبَقةُ الثّانيةُ، مِثْلَما رأينا، «الوجودُ المُنبَسِطُ». وهو شَبيهٌ بِشُعاعٍ لألاءٍ صافٍ مِن مَصْدَرِ النُّورِ. وحُزْمةُ النُّورِ تَظَلُّ صافيةً، أي بسيطةً؛ تَظَلُّ حقيقةً وَحيدةً. وإضافةً إلى ذلك، في أيّةِ حالٍ، تحتوي في ذاتِها عَلَى طاقةِ الفَيَضانِ والاندفاقِ في الاتّجاهاتِ جميعًا بِحَيْثُ يمكنُ أن تُجرَى في أخاديدَ بِطَرائقَ متنوِّعةٍ إلى ما نِهايةَ له. ومِن وِجْهةِ عِلْمِ الكلامِ، هذه الطّبَقةُ هي اللهُ الظّاهِرُ self-revealing God [سُبْحانَه].

الطّبَقةُ الثّالثةُ هي «الوجودُ الخاصُّ» - وعَلَى نحوٍ أدَقَّ علينا أن نَستعمِلَ صِيغةَ الجَمْعِ ونقولَ: «الوجوداتُ الخاصّةُ». وهذه «الوجوداتُ» الخاصّةُ، هي المقاماتُ والدَّرَجاتُ المُحقَّقةُ لِ «الوجوداتِ المُنبسِطةِ»، التّكييفاتِ الجوهريّةِ لِلْحقيقةِ. وكُلٌّ مِن هذه الدّرَجاتِ، حِينَ يتأمّلُها عقلُ الإنسانِ في صُورةِ كينونةٍ مُستقِلّةٍ قائمةٍ بِذاتِها، [٢٢٠] تُحوِّلُ نفسَها إلى «ماهِيّةٍ». و«الماهِيّاتُ» المُنتَجةُ هكذا، في أيّةِ حالٍ، لا تبدو إلّا كالظِّلالِ إذا ما قُورِنَتْ بِ «الوجودِ المُنبَسِط»، الذي هو، مَرّةً أُخرى، مُجرَّدُ ظِلٍّ إذا ما قُورِنَ بِالحقيقةِ المُطْلَقةِ لِ «الوجود». والعلاقةُ بينَ الطَّبَقاتِ الثّلاثِ لِ «الوجود» يَصِفُها رَمْزِيًّا السَّبْزَواريُّ في واحِدٍ مِن أبياته[٢٤]:

٢٤- شَرْح المنظومة، البيت ٣.

بِنُـورِ وَجْهِـهِ اسـتنارَ كُـلُّ شَـيْ   وعنـدَ نُـورِ وَجْهِـه سِـواهُ فَـيْ

وفي هذا البيتِ، اللهُ [سُبْحانَه] نفسُه يُفهَمُ في صُورةِ وُجودٍ صِرْفٍ. و«وَجْهُهُ» يُشيرُ إلى «الوجودِ المُنبَسِط». وإنّ وُجودَه [تعالى] بِما هو «نُورٌ» هو الذي «يتجلّى والذي يأتي بِكُلِّ ما عَداهُ إلى التّجلِّي أو الظُّهورِ». ويُشيرُ قولُه: «بِنُورِ وَجْهِه استنارَ كلُّ شيءٍ» إلى حقيقةِ أنّ «الماهِيّاتِ»، التي هي في ذاتِها *اعتباريّةٌ* وغيرُ موجودةٍ، تَغدُو ظاهِرةً لِأعيُننا في صُورةِ «موجوداتٍ» بِفَضْلِ فَعاليّةِ «النُّورِ». ووَضْعُها الحقيقيُّ، في أيّةِ حالٍ، يُشيرُ إليه الرَّمْزُ «فَيْ» [ظِلّ].

وقَبْلَ أن نأتيَ بِهذا الفَصْلِ إلى النّهاية، لا بُدَّ مِن ذِكْرِ[٢٥] نُقطةٍ واحدةٍ أكثرَ أهمّيّةً: في مُقابِلِ رُؤيةِ الفلاسفة البَهْلَوِيّين الذين يُدركونَ في «الوجودِ بِما هو بِشَرْطِ لا» المَقامَ الأعلى لِ «الوجودِ»، أي المُطْلَقَ أو اللهَ [سُبْحانَه]، اتّخَذَ عددٌ كبيرٌ مِن رُؤساءِ الصّوفيّةِ موقفًا مختلفًا في عقائدِهم الميتافيزيقيّة. ويؤكِّدونَ أنّ «الوجودَ بِشَرْطِ لا» لا يمكنُ أن يكونَ مُطْلَقًا تمامًا؛ لِأنّه «مَشْروطٌ»، وإن يكُنْ ذلك سَلْبيًّا. هو «وجودٌ» صِرْفٌ بِالشَّرْطِ السَّلْبيِّ في أنّه لا شَيْءَ آخَرَ مُرتبطٌ به، أنّه غيرُ مُقيَّدٍ بِأيِّ تَقْييدٍ مُمْكِن. وفي أنظارِ الصّوفيّينَ، «الوجودُ» في هذا المقامِ هكذا مُقيَّدٌ مِن قَبْلُ. وبَدَلًا مِن أن يكونَ مقامَ الإطلاقِ المُطْلَقِ، [٢٢١] «الوجودُ بِشَرْطِ لا» هو مَقامُ التّقييدِ الأوّل.

والمَقامُ الأعلى لِ «الوجودِ»، في رُؤيةِ الصُّوفيِّينَ، ينبغي أن يكونَ «الوجودَ لا بِشَرْطٍ»، أي «الوجودَ» بِغَيْرِ شَرْطٍ البتّةَ، حتّى شَرْطِ الإطلاقِ، ولا حتّى شَرْطِ كَوْنِه «غيرَ مَشْرُوطٍ». المَقامُ الأعلى هو حقيقةُ «الوجودِ» خالِصةً وبسيطةً. وفي

٢٥- قارِنْ بِ : آشتياني، في المرجعِ المشار إليه، ص١٥٧، ١٩٣.

وَعْي الإنسانِ، هي ظُلْمةٌ حقيقيّةٌ. المُطْلَقُ في هذا المَقامِ الأعلى ليس له شَرْطٌ، ولا تمييزٌ. إنّه «الغَيْبُ المجهولُ»، «الكَنْزُ المَخْفيُّ».

وهكذا، في النّظامِ الميتافيزيقيّ لِهؤلاءِ الصّوفيّةِ، ما يُؤلِّفُ المَقامَ الأوّلَ لِـ«الوجودِ» في النّظامِ البَهْلَوِيّ يُنزَلُ إلى منزِلةٍ ثانويّة، بينَما مقامُ «الوجودِ لا بِشَرْطٍ»، المَقامُ الثّاني وَفْقًا لِلْفلاسفةِ البَهْلَوِيّينَ، يُحَلُّ في أَوْجِ التَّسَلْسُلِ الهَرَميّ. وتنطوي الرّؤيةُ الصّوفيّةُ عَلَى فَهْمٍ خاصٍّ لِتعبيرِ «لا بِشَرْطٍ». حَيْثُ يعني التّعبيرُ عندَهم «غيرَ مَشْروطٍ» عَلَى الإطلاقِ، مُنكِرينَ حتّى شَرْطَ كَوْنِه «غيرَ مَشْروط». مفهومُ «لا بِشَرْطٍ»، مفهومًا بِهذه الطّريقةِ، يُؤلِّفُ المصدَرَ الحقيقيَّ لِلتّقسيمِ الثُّلاثيِّ عَلَى «الوجودِ بِشَرْطِ لا»، و«الوجودِ لا بِشَرْطٍ» - كما يُفهَمُ بِالمعنى العاديّ - و«الوجودِ بِشَرْطِ شَيْءٍ». «الوجودُ المُنبسِطُ»، يمكنُ في هذه الرُّؤيةِ أن يكونَ فقط «الوجودَ لا بِشَرْطٍ»، مفهومًا بِالمعنَى العاديّ، أي «الوجودَ» مَشْروطًا عَلَى الأقلّ بِأن يكونَ «غيرَ مَشْروط».

مُلْحَقٌ

في الورَقةِ الحاضِرةِ، حاوَلْتُ أن أُحَدِّدَ البِنْيةَ الأساسيّةَ لِميتافيزيقا السَّبْزَواريِّ. وفي صَنيعٍ كهذا ألزَمْتُ نَفْسي بِدِقّةٍ بِعَرْضٍ تحليليٍّ وتاريخيٍّ جُزْئيًّا لِما هو الأكثَرُ أصالةً مِن التّعابيرِ المفتاحيّةِ في هذا النّظامِ الميتافيزيقيّ. وكان قَصْدي أيضًا أن أُوضِحَ وَثاقةَ صِلةِ هذا النّوعِ مِن الفلسفةِ بِالوَضْعِ المعاصِرِ لِفَلْسفةِ العالَمِ. وليس غيرَ ذي فائدةٍ أن نُلاحِظَ كيفَ يكونُ هذا النّمطُ «العائدُ لِلْقُرونِ الوُسْطَى» في الظّاهِرِ والمهجورُ الآنَ مِن الفلسفةِ المدرسيّةِ الشَّرْقيّة، قريبًا عَلَى نحوٍ غيرِ مُتوقَّعٍ مِن العقائدِ المُطوَّرةِ حديثًا لِلْفلاسفةِ الوجوديّينَ المعاصِرينَ في الغَرْبِ، مِثْلِ هايدغر وسارتر.

وإضافةً إلى ذلك، لَدَيَّ إيمانٌ راسِخٌ بِأنّ الوقتَ قد حانَ لِأَنْ يبدَأَ حُرّاسُ الحِكْمةِ الفلسفيّةِ لِلشَّرْقِ بِبَذْلِ جُهْدٍ واعٍ ومُنظَّمٍ لِلْإسهامِ إيجابيًّا في إنماءِ فلسفةِ العالَمِ وتطويرِها. ولِتحقيقِ ذلك الغَرَض، في أيّةِ حالٍ، عَلَى الشَّرْقيّينَ أنفُسِهم أن يُمعِنوا التّأمّلَ في تُراثِهم الفلسفيِّ تَحْليليًّا، ويُخرِجوا مِن عَتَمةِ الماضي كلَّ ما هو ذُو أهمّيّةٍ معاصِرة، ويُقدِّموا لُقاهُم القَيِّمةَ بِطريقةٍ ملائمةٍ لِلْوَضْعِ العقليّ الحاليّ. وينبغي أن أكونَ سعيدًا إذا ما قُبِلَتْ هذه الوَرَقةُ بِوَصْفِها إسهامًا مُتواضِعًا بِاتّجاهِ التّلاقي الفلسفيِّ المُؤَمَّلِ لِلشَّرْقِ والغرب.